LE DOGME

DE

LA RÉDEMPTION

ÉTUDE THÉOLOGIQUE

OUVRAGES DU MÊME AUTEUR

Le Dogme de la Rédemption. *Essai d'étude historique. Deuxième édition.* Paris, Gabalda, 1905. (*Études d'histoire des dogmes et d'ancienne littérature chrétienne.*)

The doctrine of the Atonement. *A historical essay*, authorised translation by Luigi CAPPADELTA, London, Kegan Paul and C°, 1909. (*The international catholic library*, edited by Rev. J. WILHELM.)

Saint Justin et les Apologistes du second siècle, avec une introduction de M[gr] BATIFFOL. *Deuxième édition.* Paris, Bloud, 1907. (Collection *La Pensée chrétienne.*)

La propagation du Christianisme dans les trois premiers siècles, d'après les conclusions de M. HARNACK. Paris, Bloud, 1907. (Collection *Science et Religion*, n° 454-455.)

Typographie Firmin-Didot et C[ie]. — Paris.

Jean RIVIÈRE
DOCTEUR EN THÉOLOGIE
PROFESSEUR AU GRAND SÉMINAIRE D'ALBI

LE DOGME
DE
LA RÉDEMPTION

ÉTUDE THÉOLOGIQUE

Οὗ δὲ ἐπλεόνασεν ἡ ἁμαρτία,
ὑπερεπερίσσευσεν ἡ χάρις.
Rom., v, 20.

DEUXIÈME ÉDITION

PARIS
LIBRAIRIE VICTOR LECOFFRE
J. GABALDA, Éditeur
RUE BONAPARTE, 90

1914

NIL OBSTAT :

Tolosae, die 24ª decembris 1913.

J. BESSON,
In Institut. cathol. professor.
Censor deputatus.

IMPRIMATUR :

Albiae, die 8ª Januarii 1914.

† EUDOXIUS-IRENAEUS,
Arch. Albien.

IMPRIMATUR :

Parisiis, die 16ª Januarii 1914.

E. ADAM,
v. g.

A SA GRANDEUR Mgr MIGNOT

ARCHEVÊQUE D'ALBI

Hommage de filial attachement

et de religieuse vénération.

ARCHEVÊCHÉ
D'ALBI

Albi, le 8 janvier 1911.

Mon cher abbé,

Vous me demandez quelques lignes de préface pour votre belle étude sur la Rédemption. Il me serait à la fois agréable et facile de vous faire plaisir, s'il ne s'agissait d'un sujet aussi élevé; mais, en face de ce mystère auguste, je ne puis que redire les paroles de saint Paul : « *O altitudo divitiarum sapientiae et scientiae Dei : quam incomprehensibilia sunt iudicia eius et investigabiles viae eius!* » ou encore celles que l'Église met sur les lèvres des prêtres le samedi saint : « *O mira circa nos tuae pietatis dignatio! O inaestimabilis dilectio caritatis : ut servum redimeres, Filium tradidisti!* »

Laissée à elle-même, la raison s'arrête au seuil de ce mystère de miséricordieux amour. Elle resterait des siècles entiers devant la croix rédemptrice sans en comprendre le sens, si la Foi ne venait à son secours. Elle l'a fait dès l'origine; car le monde païen lui-même, comme vous le montrez, a toujours senti un besoin intense, quoique imprécis, de Rédemption.

A la vérité, la révélation divine s'est obscurcie; mais Dieu, dans le cours des âges, a fait plus d'une fois briller sa lumière. Pour jalonner la route, éclairer la raison, empêcher l'humanité de se perdre dans

les ténèbres, il a placé de loin en loin ses Prophètes, comme on dresse des phares de distance en distance sur les rivages de l'Océan. Puis enfin il nous a parlé par son Fils.

Alors la raison, insuffisante par elle-même, mais éclairée par la révélation évangélique, s'est mise à l'œuvre et a essayé, non sans succès, de montrer combien ce dogme, inaccessible par lui-même, répond à tous nos besoins, à tous nos désirs, aux efforts d'une nature qui, malgré sa déchéance, a à cœur de remonter jusqu'à Dieu : « *surgere qui curat populo...* »

Mais la raison, même éclairée par la foi, n'épuise pas le mystère; car il lui faudrait pour cela épuiser la vie même de Dieu et connaître des voies que saint Paul déclare incompréhensibles. La vérité totale nous échappera tant que nous ne la verrons pas dans la plénitude de la lumière : « *in lumine tuo videbimus lumen* ». Nous ne la voyons que morcelée et parcellaire. Il n'est donc pas surprenant que chacun, en dehors de l'enseignement précis de l'Église, contemple de préférence le rayon qui s'adapte mieux à sa vue, le reflet d'amour divin qui va mieux à son cœur.

Ne vous étonnez pas si, dans ce domaine si spécial, vous rencontrez des divergences d'appréciation, des jugements différents des vôtres : cela est inévitable et inhérent à l'esprit humain. Si les théologiens, tous d'accord sur la nature de l'Incarnation, ne sont plus du même avis quand il s'agit d'en établir le mode, le pourquoi et le comment — de savoir, par exemple, si Notre-Seigneur se serait incarné même dans l'hypothèse d'une humanité restée inno-

cente — il est assez naturel qu'ils n'envisagent pas du même point de vue tous les aspects de la Rédemption, qu'il y ait quelques divergences sur le pourquoi et le comment, sur la nature de la satisfaction due à la justice de Dieu, sur la raison d'une rançon si cruelle, alors qu'une seule goutte de sang, un simple soupir de Notre-Seigneur aurait suffi à racheter le monde :

> Cuius una stilla salvum facere
> Totum mundum quit ab omni scelere.

Ces questions, vous les avez déjà traitées du point de vue historique et je n'ai point perdu le souvenir de votre thèse de doctorat, qui vous a valu des félicitations si méritées. Vous les reprenez aujourd'hui avec plus d'ampleur et d'érudition au point de vue de la synthèse théologique. Je suis persuadé que les juges vraiment compétents, même ceux dont la pensée pourrait différer de la vôtre sur quelques détails, seront unanimes à reconnaître la valeur objective de votre étude et à constater qu'elle est une des meilleures qui aient été écrites sur ce sublime mais difficile sujet.

J'ai hâte d'ajouter que ce ne sont pas les applaudissements humains que vous avez cherchés dans vos longues et patientes recherches ; vous avez voulu réaliser pour votre part la parole du divin Maître : « *ut cognoscant Te, solum Deum verum, et quem misisti Iesum Christum* ».

Cet ouvrage, en raison de son caractère spécial, ne sera pas le *vade-mecum* des âmes simplement pieuses, des chrétiens peu habitués à ces sortes de méditations ; mais il éclairera, guidera, fortifiera

tous les fidèles intelligents qui ont pour devise : *Fides quaerens intellectum.*

Je vous renouvelle l'assurance de mes sentiments affectueusement dévoués.

† EUDOXE IRÉNÉE.

Archevêque d'Albi.

AVANT-PROPOS

Huit ans déjà sont passés depuis qu'il nous fut donné d'écrire un *Essai d'étude historique* sur le dogme de la Rédemption, auquel le public compétent a fait un accueil trop favorable pour ne pas imposer à l'auteur une charge : celle de continuer son œuvre.

A partir de ce moment, ce fut donc notre désir de compléter cette étude d'histoire par un exposé théologique du mystère. Sans doute la complexité du sujet était bien faite pour retenir, en cas de besoin, une ardeur trop impatiente; mais la noblesse et l'importance de la tâche étaient, d'autre part, une perpétuelle sollicitation.

Il nous paraissait, en effet, que notre littérature catholique manque sur ce point d'un ouvrage intermédiaire entre les traités didactiques de l'école et les expositions oratoires ou pieuses, celles-ci étant le plus souvent trop légères de doctrine, ceux-là demeurant peu accessibles au commun des lecteurs à cause de leur langue et de leurs allures techniques. Cette conviction se

fortifiait dans notre esprit en voyant la multitude de publications que les protestants de toutes nuances, tant en France qu'à l'étranger, ont consacrées à ce dogme. Ainsi le plan se dessinait peu à peu d'un ouvrage, à la fois simple et doctrinal, qui fît passer dans les milieux non spécialistes la substance de l'enseignement théologique sur la Rédemption.

Dans l'intervalle, d'autres auteurs se laissaient tenter par la réalisation d'un semblable projet — ce qui, pour le dire en passant, en prouve le bien-fondé. A peu de distance l'un de l'autre, pour ne citer que les théologiens de langue française, le R. P. Édouard Hugon, professeur au collège pontifical « angélique » de Rome, et M. le chanoine Jacques Laminne, professeur à l'Université catholique de Louvain, publiaient chacun une étude dogmatique de la Rédemption à l'usage du grand public[1]. Ces deux petits volumes ne poursuivent qu'un but de vulgarisation et ils sont, avec des qualités diverses, excellents à ce point de vue ; mais, par le fait même, ils laissent place à un travail plus synthétique et plus complet.

Voilà toute la genèse du présent ouvrage, que des instances amicales, jointes à de lointaines méditations, nous décident enfin à publier. C'est

1. R. P. Édouard Hugon, *Le Mystère de la Rédemption*, in-16 de VII-271 pages, Paris, Téqui, 1910. — Jacques Laminne, *La Rédemption. Étude dogmatique*, in-16 de 249 pages, Bruxelles, librairie de l'Action catholique, et Paris, Gabalda, (1911).

à nos lecteurs qu'il appartiendra de dire si, dans ce champ de l'apostolat doctrinal où d'autres l'ont précédé, il a encore son rôle utile à remplir. En tout cas, la littérature du sujet n'est pas tellement riche qu'une nouvelle publication puisse être entièrement superflue.

Notre objectif essentiel est de faire connaître ce que signifie la doctrine de la Rédemption dans le système chrétien du salut. Comme il ne s'agit pas ici de conceptions humaines ou de créations *a priori*, c'est l'autorité surtout qui devait nous servir de guide : d'où une première partie, de caractère dogmatique, qui expose la foi catholique dont l'Église est l'interprète infaillible et développe, d'après les sources de la révélation, les preuves qui en garantissent la certitude. Sur ce point l'accord existe entre tous les croyants; mais il fallait donner à cette démonstration l'ampleur et la rigueur que requièrent les méthodes modernes d'investigation religieuse.

Il n'est cependant pas une vérité de foi qui n'ait besoin d'être expliquée et qui ne l'ait été de diverses façons. Plus que tous, le dogme complexe de la Rédemption a favorisé l'éclosion des systèmes, parmi lesquels la pensée catholique, au terme de son développement, présente une physionomie très caractérisée. Une seconde partie fera connaître cette systématisation théologique, élevée par l'effort des siècles et le concours des meilleurs esprits sur le fondement dogmatique

de la révélation, et qui, sans se substituer à la foi, peut sans doute, en la faisant mieux comprendre, la faire plus facilement accepter.

D'ailleurs, il n'y avait pas ici de création doctrinale à faire : d'avance l'auteur tient à décliner l'honneur comme la responsabilité que comporterait une pareille tentative. La doctrine catholique de la Rédemption a été élaborée par les grands théologiens du moyen âge, depuis saint Anselme et saint Thomas jusqu'à Suarez et Bellarmin, avec une parfaite maîtrise, qui n'a d'égale que son admirable continuité. Encore aujourd'hui leurs principes nous paraissent de nature, pourvu qu'ils soient bien compris, à satisfaire une intelligence désireuse de comprendre sa foi : nous n'avons eu d'autre prétention que de les dégager et mettre en plein relief, en les débarrassant tout au plus des altérations superficielles que diverses influences ont pu infliger à l'œuvre authentique des maîtres.

Par delà ces vérités communes à tous, des controverses toutes spéculatives divisent les écoles théologiques ; il n'en sera point question dans ce livre. Non pas qu'on veuille en méconnaître l'importance ; mais, outre que notre âge n'a plus le même goût pour ces discussions, il y avait assez à dire sur les doctrines universellement admises pour y concentrer notre effort. On ne s'attendra pas davantage à trouver ici tous les développements où se complaisent l'éloquence et la

piété chrétiennes : notre rôle nous imposait de rester dans les lignes austères qui définissent le sens et l'économie de la Rédemption d'après la théologie catholique.

Cette œuvre d'exposition positive est enfin complétée par une troisième partie, d'ordre négatif et critique, sur les explications hétérodoxes du mystère. En effet, aussi attaché à la foi en la Rédemption que détaché de l'Église et de la tradition ancienne, le protestantisme a donné naissance à un mouvement doctrinal autonome, dont les nuances s'échelonnent, avec des variétés sans fin, entre le supra-naturalisme le plus absurde et le pur rationalisme, mais dont l'ensemble représente une vaste déviation par rapport au courant traditionnel. Parce que ces diverses tendances intéressent notre sujet et se retrouvent plus ou moins actives autour de nous, il serait déjà bon de les connaître. De plus, on a cru qu'elles serviraient à leur manière, en soulignant les contrastes, à faire mieux ressortir la direction et la valeur de notre propre théologie.

Quelques fragments de ce travail, où étaient exposées nos premières conclusions sur les points essentiels, ont déjà été donnés au public sous forme d'articles dans la *Revue pratique d'apologétique*[1]. Cette esquisse imparfaite a retenu l'at-

1. *Les conceptions catholiques du dogme de la Rédemption*, dans la *Revue pratique d'apologétique*, 1er octobre, 15 octobre et 1er novembre 1911 : *Un peu de théologie sur la Passion du Sauveur*, 15 janvier 1912.

tention d'éminents théologiens, qui ont bien voulu l'encourager de leurs éloges et l'honorer de leurs critiques. En la reprenant aujourd'hui pour l'encadrer en sa place, non sans de profonds remaniements, nous voudrions l'avoir suffisamment perfectionnée pour mériter les uns et prévenir les autres. Au demeurant, il n'y a qu'à réfléchir sur cette doctrine pour voir combien il est difficile d'en faire la synthèse, à raison de sa complexité. Sera-t-il téméraire de compter que ceux-là du moins qui ont entrepris cette tâche ne se sentiront pas incapables de toute indulgence pour les inévitables défauts du présent essai?

Dans cet espoir, nous offrons ce livre à toutes les âmes croyantes qui servent le divin Rédempteur et sont désireuses de le mieux connaître afin de l'aimer davantage; nous l'offrons à tous les prêtres et théologiens qui estiment que l'Église catholique a gardé, en même temps que l'esprit du Christ, le sens vrai de sa fonction rédemptrice et que sa doctrine est seule capable, au milieu des opinions contradictoires qui s'entrechoquent autour d'elle, de concilier les mutuelles exigences de la raison et de la foi. A cette œuvre de haute édification dans l'amour et la lumière il vient apporter son modeste concours, et nous le souhaiterions moins inférieur à son objet.

Albi, le 1er juillet 1913.

J. R.

LE DOGME DE LA RÉDEMPTION

ÉTUDE THÉOLOGIQUE

INTRODUCTION

LE PROBLÈME DU SALUT.

Au nombre de ces termes de la langue religieuse qui semblent prédestinés à la discussion et à l'équivoque, celui de Rédemption occupe incontestablement une place de choix. Et la raison en est dans la complexité des idées qu'il évoque, comme aussi dans la variété quelque peu confuse des systèmes qui s'en réclament.

Quiconque professe le christianisme, si rudimentaire ou vaporeuse que puisse d'ailleurs être sa foi, admet une Rédemption. Mais encore qu'est-ce à dire? Il ne serait sans doute pas impossible de trouver des croyants qui, tout en prononçant le mot, seraient incapables de réaliser en idées claires la signification de son contenu, tout comme on pourrait signaler des théologiens qui n'en donnent que des définitions insuffisamment précises. D'autre part, on n'est pas

peu surpris de constater que le même terme qui désigne une vérité si importante de notre foi, non seulement peut être associé à des conceptions théologiques assez diverses, mais encore incorporé en bonne place dans ces vagues formes de philosophie religieuse, si communes aujourd'hui, où n'apparaît plus aucun élément du christianisme positif[1]. Chez les historiens, le bouddhisme et l'orphisme ne passent-ils pas communément pour des religions rédemptrices? Le panthéisme allemand et même certaines formes mystiques du socialisme athée ne prétendent-ils pas réaliser la rédemption de l'humanité?

C'est pourquoi, avant de s'engager dans une étude où l'on voudrait exposer le dogme de la Rédemption, il importe d'en préciser tout d'abord exactement l'objet : ce qui revient à dégager le concept général de Rédemption impliqué dans la révélation chrétienne, à déterminer le sens spécial et propre que l'Église entend lui maintenir.

I

Dans son acception la plus large, le mot Rédemption s'applique à tout ce qui est susceptible de produire le relèvement spirituel de l'humanité. Et nous pouvons, de ce chef, lui donner une signification tout à la fois très importante et très précise, proportionnée à ce que la raison et la foi nous enseignent sur les conditions du salut, sur les agents qui travaillent à sa réalisation.

Pour l'homme, créature raisonnable et libre, le salut

1. Comme spécimen de ce genre de transposition, on peut citer l'article *Erlösung*, par le professeur Troeltsch, dans Fr. M. Schiele, *Die Religion in Geschichte und in Gegenwart*, Tubingue, 1910, fasc. 29, col. 481-488.

consiste à connaître et servir Dieu ici-bas, afin de le posséder dans la vie future ; il en a les moyens dans son intelligence et sa volonté, assistées de ce concours que le Créateur ne refuse à aucune de ses œuvres. A cette fin naturelle Dieu cependant, par un don tout gratuit, a voulu ajouter une destinée supérieure, associant l'homme à son infinie perfection par une connaissance et un amour plus intimes : la grâce est à la fois le principe et le signe de cette vie nouvelle ; la vision béatifique en est le terme. Telle est la vocation, aussi grandiose que redoutable, que la bonté divine fixe à notre race et où toute conscience d'homme entrevoit plus ou moins confusément la loi suprême de son bonheur.

Mais qui n'a senti les obstacles de toutes sortes qui se dressent sur nos pas? Les plus nobles aspirations de l'âme sont contrariées par l'obscure et incoërcible puissance des appétits inférieurs. D'où les égarements de l'esprit ou des illusions pires encore, les caprices du cœur, les faiblesses et les capitulations de la volonté. Tout cela se traduit par un fond habituel de grande misère morale et trop souvent par le désordre positif du péché, dont il n'est sans doute pas un homme sincère qui oserait se dire exempt. A ces constatations de l'expérience individuelle la foi vient d'ailleurs ajouter la notion d'une déchéance collective ; car une mystérieuse solidarité nous rend tous participants de la faute du premier père, et tous les enfants d'Adam sont désormais privés de leur fin surnaturelle, en même temps que plus ou moins « blessés » dans leur nature même. C'est ainsi que l'humanité, faite pour les sommets, s'enfonce dans le mal ou se traîne dans les ornières, tandis que ses fautes multipliées accumulent contre elle au regard de la divine justice les plus graves responsabilités.

Ce mal serait-il incurable? D'un mouvement quasi

instinctif le cœur proteste contre cette désolante hypothèse; et cette impression première se justifie devant la raison, qui pressent en Dieu des trésors de miséricorde que la grandeur de nos méfaits ne saurait épuiser, qui sent en elle-même, dans cette liberté qui lui permet de défaillir, une puissance efficace de relèvement. L'expérience révèle, en effet, qu'il est donné à l'homme, par l'effort de sa conscience et de sa volonté, de se soustraire progressivement à la tyrannie de ses instincts, de rendre à la loi du bien son rayonnement et son autorité. Même dans le cas d'une défaillance coupable, il peut suffisamment regretter et réparer sa faute pour en espérer le pardon. Et ce qui est vrai de chaque individu peut s'appliquer dans une certaine mesure à l'ensemble de l'humanité, dont l'histoire, malgré de trop nombreux fléchissements, semble bien décrire une courbe ascendante vers les cimes de la vie morale.

A travers cette œuvre de progrès, dont l'expérience ne peut qu'enregistrer les mouvements superficiels, la raison et la foi nous font reconnaître l'action divine. Bien loin que Dieu ait abandonné sa créature, il travaille en elle et par elle à manifester dans le monde les perfections de son être infini. Il est le Bien absolu, et, suivant l'adage, *bonum est sui diffusivum*. C'est pourquoi il ne cesse de rayonner sur les intelligences, les acheminant vers plus de vérité; il ne cesse pas davantage d'agir sur les volontés, leur imprimant une direction perpétuelle vers une plus grande perfection, les aidant à réagir contre les tendances vicieuses, tout comme à se relever après les chutes. Aussi peut-on croire que l'humanité, séparée de Dieu par tant d'obstacles, se rapproche pourtant peu à peu de celui qui, étant son principe, demeure toujours sa fin.

Si telle est l'action divine qui se déroule dans le

monde, il est facile d'y apercevoir un double aspect : l'aspect initiateur et positif qui assure dans les âmes l'expansion progressive du bien, l'aspect négatif et libérateur qui les arrache à la domination du mal. C'est ainsi que la Providence de Dieu ne fait pas autre chose que d'accomplir dans l'humanité, au sens le plus vrai du mot, une œuvre d'immense et universelle Rédemption. Et si tout cela demeure vrai d'un point de vue seulement expérimental, la théologie permet de concevoir que, par cette économie normale, se fût renouée la trame interrompue de l'ordre surnaturel.

II

C'est dans ce plan providentiel que l'Incarnation vient s'encadrer à titre de moyen. Le prologue inspiré du quatrième Évangile en a décrit la raison d'être en un magnifique langage, bien fait pour alimenter les méditations de l'âme croyante.

Au commencement était le Verbe, et le Verbe était auprès de Dieu, et le Verbe était Dieu... En lui était la vie ; et la vie était la lumière des hommes ; et la lumière luit dans les ténèbres, et les ténèbres ne l'ont point étouffée... Il était la lumière véritable, qui éclaire tout homme venant dans le monde. Il était dans le monde, et le monde a été fait par lui, et le monde ne le connut pas. Il vint chez lui, et les siens ne le reçurent pas. Mais tous ceux qui l'ont reçu, il leur a donné de devenir enfants de Dieu... Et le Verbe s'est fait chair, et il a habité parmi nous..., plein de grâce et de vérité... Et tous nous avons reçu de sa plénitude, et grâce pour grâce ; car la loi a été donnée par Moïse, la grâce et la vérité sont venues par Jésus-Christ. (JEAN, I, 1-17).

L'œuvre du Christ n'est-elle pas, en effet, une ma-

nifestation éminente, une parfaite réalisation de l'œuvre divine dans le monde? « Je suis la voie, la vérité et la vie », disait-il ; et cette formule est comme le résumé de tout l'Évangile.

En lui l'humanité trouve tout ce qui lui est nécessaire pour reprendre le chemin de ses destinées glorieuses. Il est la lumière des intelligences, devant lesquelles il découvre les secrets du royaume, auxquelles il apporte la connaissance du Père qui est aux cieux. Aux volontés débiles et médiocres il offre hardiment pour but la perfection dans l'amour et le sacrifice. Dans les cœurs égoïstes et grossiers il fait naître les plus délicates aspirations. Faut-il ajouter que l'enseignement de Jésus n'est pas demeuré à l'état d'idéal stérile? Les faits sont là pour montrer que l'Évangile a ouvert dans le monde la source la plus pure et la plus abondante de vie spirituelle.

Tout spécialement le Sauveur a fixé son attention sur le mal du péché et s'est préoccupé d'y porter remède. C'était dans le programme messianique; aussi, dès avant sa naissance, l'ange avait-il dit de lui : « Il sauvera son peuple de ses péchés » (Matth., I, 21). Au cours de son ministère, il prêche la pénitence et promet le pardon à ceux qui recevront sa parole. Lui-même, au risque de scandaliser le puritanisme des pharisiens, il fréquente les pécheurs; mais c'est pour les ramener à une vie pure : ne s'est-il pas donné mission de ramasser « les brebis perdues de la maison d'Israël » ? C'est ainsi qu'il se préparait cette Église que saint Pierre devait appeler « un peuple de saints » (*I Petr.*, II, 9) et que saint Paul comparait à une épousée sans ride ni tache (*Eph.*, V, 27). En fait, le christianisme n'est-il pas la plus haute école de sainteté? Nulle doctrine n'a donné aux hommes un sentiment plus avivé du mal, ni une plus grande force pour se soustraire à ses atteintes.

Pour exprimer cette œuvre générale de salut, la théologie protestante adopte volontiers la distinction d'un triple office du Christ : prophétique, royal et sacerdotal. Cette division, dit assez paradoxalement M. Grétillat, « est de tradition dans la dogmatique chrétienne et elle se recommande d'autant mieux qu'elle paraît artificielle au premier abord [1] ». Toujours prompt à la polémique, Calvin en tirait argument contre les Papistes.

> Afin que la foy trouve en Jesus Christ ferme matiere de salut pour se reposer seurement, il nous convient arrester à ce principe : c'est que l'office et charge qui lui a esté donnée du Pere quand il est venu au monde consiste en trois parties. Car il a esté donné pour Prophete, Roy et Sacrificateur. Combien qu'il ne nous profiteroit guere de savoir ces noms, si nous ne cognoissons aussi quelle en est la fin et l'usage. Et de fait on les prononce aussi en la Papauté ; mais froidement et sans fruit, pource qu'on ne sait à quoy ils tendent, ne ce qu'un chacun vaut [2].

Il est très vrai que les théologiens catholiques ne se sont nullement passionnés pour cette trichotomie des fonctions médiatrices du Christ. Aussi bien n'est-elle pas autre chose qu'un cadre de convention et dont l'ordonnance même est sujette à de nombreuses critiques [3]. C'est le fond des idées qui seul importe ; et si l'on veut se rendre compte que nos auteurs n'ont pas négligé cet ordre de considérations, il n'est besoin que de parcourir les longues pages consacrées

1. A. Grétillat, *Exposé de théologie systématique*, Neuchâtel, 1890. t. IV, p. 263.

2. Calvin, *Institution chrétienne*. II, xv, 1, édition Baumgartner, Genève, 1888, p. 226.

3. « Cette division ternaire des offices du Christ, étrangère aux spéculations messianiques des Juifs, à peu près inconnue des Pères.... ne convient pas du tout à la théologie paulinienne. » F. Prat. *La théologie de saint Paul*, deuxième partie. Paris, 1912, p. 247.

par Petau à classer les textes patristiques sur les fins de l'Incarnation[1].

On peut donc à bon droit considérer l'Évangile comme un vaste système de salut, un principe de régénération et de vie pour les âmes — ce qui revient à dire que le christianisme tout entier est synonyme de Rédemption. Tout cela est inhérent à la personne même et à la mission de Jésus-Christ; la Rédemption ainsi comprise est le résultat complexe qui s'attache à l'ensemble de sa vie et de sa mort. Aussi bien ne fait-on, ce disant, qu'énoncer les postulats élémentaires de la foi; il n'est pas une âme chrétienne qui les puisse mettre en doute.

III

Mais la division commence dès qu'il s'agit d'en comprendre l'application — et c'est ici que nous rencontrons, dans son sens précis, le problème dogmatique de la Rédemption.

Ne pourrait-on concevoir que le Christ rachète et, plus exactement, délivre nos âmes du fait qu'il nous montre la malice du péché par sa parole et ses exemples, qu'il nous arrache à notre égoïsme par la générosité de son amour poussé jusqu'à la mort, qu'il nous rend confiance en Dieu et en nous-mêmes en excitant les consciences assoupies et leur révélant un Dieu prêt à leur pardonner? S'il est vrai que ce sont les sentiments réels de l'âme chrétienne, ne faudrait-il pas y voir l'essentiel de l'œuvre rédemptrice? Telle est, dans ses grandes lignes, la conception déve-

1. Petau, *De Incarnatione Verbi*, lib. II, c. v-xii. *Opus de theol. dogm.*, Bar-le-Duc, 1868, t. V, p. 421-472.

loppée, dès le XVI[e] siècle, par Socin et son école, entretenue par le rationalisme du XVIII[e], reprise de nos jours, sous diverses formes, par les partisans du protestantisme libéral. Elle a pris, suivant les individus et les époques, une allure purement éthique et rationnelle, ou elle s'est teintée de mysticisme et de religiosité; mais chez tous — et ceci demeure la caractéristique du système — l'œuvre rédemptrice du Christ est tout entière en nous et s'épuise par son action sur les consciences croyantes.

Tout en reconnaissant ce qu'il y a de fondé dans cette analyse psychologique, on peut entreprendre de la dépasser. La vie et la mort du Christ, qui exercent sur nos âmes une sollicitation puissamment victorieuse, n'auraient-elles pas aussi une valeur objective, pour rendre possibles, en dehors de nous et avant toute application personnelle, les conditions mêmes de notre salut? S'il est vrai que Dieu a voulu remettre l'humanité sur le chemin de ses destinées surnaturelles, ne faudra-t-il pas voir dans l'Incarnation du Fils de Dieu un moment historique, peut-être même un élément nécessaire, du plan providentiel? Ce serait dire que le péché — et toujours, bien entendu, le péché d'origine, encore que la même loi s'applique subsidiairement aux autres — en même temps qu'il est en nous, constitue encore une réalité de l'ordre spirituel; qu'il est comme un obstacle entre Dieu et l'humanité; que, par conséquent, quelque chose peut être fait pour sa réparation indépendamment des sentiments de l'âme coupable. Ainsi l'œuvre rédemptrice du Christ vaudrait d'abord devant Dieu d'une valeur propre et absolue; là serait son véritable prix, comme aussi le secret de son influence.

Il est facile de voir que cette conception nous transporte, par delà les observations de l'expérience, dans ces mystères du monde divin qui ne sont plus acces-

sibles qu'à la foi. C'est pourquoi elle devait être écartée par le rationalisme de tous les âges, pour qui le mystère ne représente que l'absurde; c'est aussi pourquoi elle ne saurait être compatible avec le subjectivisme religieux, qui tient le dogme pour essentiellement inconnaissable. Mais l'Église l'a toujours retenue comme un fragment de la révélation chrétienne dont elle a la garde. Aussi bien la notion objective de la Rédemption dont nous avons esquissé les principaux traits — encore qu'elle puisse être exprimée en des conceptions diverses et d'inégale valeur — n'est-elle pas une opinion individuelle, ni un simple système d'école; c'est un article fondamental de la foi chrétienne, autour duquel se rallient tous les fidèles de l'Église catholique et tous les croyants de la Réforme.

Néanmoins une première divergence sépare les deux églises, quant à l'objet ou à la cause finale de la Rédemption. Le protestantisme, ne concevant pas l'ordre surnaturel, ne songe qu'à la réparation des fautes personnelles et, de ce chef, doit établir toute sa théologie sur les données de l'expérience chrétienne. Dans le système catholique, l'action du Sauveur est principalement ordonnée vers la guérison du péché originel[1].

Une autre divergence non moins capitale existe dans la manière de concevoir l'appropriation de l'œuvre rédemptrice. Pour l'orthodoxie protestante, cette application se fait par la seule foi, qui abrite pour ainsi dire l'âme pécheresse derrière les mérites du Christ Rédempteur. D'après l'Église, au contraire, la Rédemption n'est efficace pour chacun de nous que lorsque et parce qu'elle devient une source effective de sainteté personnelle.

1. « Christus *principalius* venit ad tollendum originale peccatum », dit saint Thomas, *Sum. th.*, pars. 3ª, qu. 1ª, art. 4.

Ainsi la doctrine catholique tient une *via media* entre le subjectivisme rationaliste et l'objectivisme extrinséciste de la Réforme, entre cette sorte de pragmatisme qui ramène toute l'affaire du salut à l'effort individuel et un pseudo-mysticisme qui pratiquement l'anéantit. L'étude de cette importante question appartient à la théologie de la justification et de la grâce. Il suffisait de la signaler ici pour fixer exactement la position adoptée par l'Église, comme il nous arrivera sans doute encore çà et là de la rencontrer au passage ; mais on entend concentrer toute la discussion, dans la présente recherche, sur le problème fondamental de la Rédemption, à l'effet d'exposer et de justifier la solution que la tradition chrétienne oppose aux négations brutales comme aux subtiles volatilisations du rationalisme.

Si donc il est vrai que le mot Rédemption peut revêtir des significations multiples, on voit aussi dans quel sens il le faut entendre, sous peine d'entretenir les pires confusions. Tout homme réfléchi admettra sans peine que l'Évangile et le christianisme représentent dans le monde un foyer de régénération morale ; le croyant y reconnaît en plus la manifestation suprême du plan divin et le moyen préparé par la Providence pour rétablir la vocation surnaturelle de l'homme, suivant le triple stade si ingénieusement caractérisé : *institutio*, *destitutio*, *restitutio*. On peut développer à plaisir cette synthèse de notre restauration intégrale, on peut joindre l'éloquence à la piété pour en décrire les splendeurs, sans avoir seulement effleuré le problème — si par là on ne l'a peut-être délicatement esquivé. Sous le nom de Rédemption dans la langue théologique, ce qu'il faut déterminer, c'est le sens propre de l'œuvre du Sauveur : il s'agit de savoir si elle n'est qu'un moyen de stimuler les énergies de la conscience,

ou bien si et comment elle a une valeur devant Dieu pour la réparation de la faute originelle et, par conséquent, bien qu'à titre secondaire, pour la réparation aussi de nos fautes personnelles, puisqu'elles en sont la suite.

Pour exprimer le dogme traditionnel, multiples sont les termes en cours, suivant les aspects du mystère.

Comme le Christ s'est interposé entre Dieu et l'humanité coupable, on peut parler de médiation, de substitution et de solidarité; et ces mots sont à retenir parce qu'ils cherchent à qualifier le mode de cette intervention bienveillante, mais ils n'en désignent pas l'objet et demeurent donc insuffisants. On a cherché à les compléter en empruntant au langage biblique les expressions de réconciliation, de rançon et de sacrifice; mais ces analogies, prises dans les choses de la vie sociale ou religieuse, ont au moins le tort, si fondées soient-elles, de ne pas offrir par elles-mêmes un sens bien précis. Il y a, au contraire, tout un système derrière le mot d'expiation, qui est classique chez les Protestants; et ceci est un inconvénient d'une autre sorte. Nous en dirons autant de « propitiation », adopté par M. Grétillat[1], outre que ce terme a le désavantage d'être peu français. Sans renier aucun de ces vocables usuels, la théologie catholique a préféré celui de satisfaction. Engagé lui aussi par ses origines dans une systématisation particulière, il n'en a pas moins été suffisamment assoupli par l'usage de l'Église pour exprimer le dogme lui-même dans ce qu'il a de plus universel.

Voilà pourquoi, réunissant ensemble le mode général et l'objet précis de l'œuvre rédemptrice, l'Ecole s'est ralliée autour de la formule technique : *satis-*

1. A. Grétillat, *op. cit.*, p. 278.

factio vicaria [1]. Les théologiens de la Réforme adoptent d'ailleurs cette expression, si même ils ne l'ont créée, et l'accommodent à leurs vues particulières : c'est dire qu'elle n'offre pas toute la rigueur qu'on pourrait croire au premier abord. Au surplus, ces termes scolastiques ont l'infortune de passer difficilement dans notre langue ; car *satisfaction vicaire* est d'allure bien rébarbative et c'est au delà des frontières seulement que l'on oserait parler de *satisfaction vicariale* [2].

De cet inventaire il appert que la périphrase s'impose le plus souvent à qui veut être bien compris, mais aussi qu'on peut employer, sous le bénéfice de ces observations préalables, l'une ou l'autre des expressions traditionnelles. Quoi qu'il en puisse être de leur signification et valeur propres, on voit qu'elles traduisent à tout le moins une vérité commune. Ceci nous donne le droit de nous en servir pour désigner la foi catholique, dont elles sont, chacune à sa manière, le véhicule plus ou moins imparfait.

Tel est le dogme de la Rédemption et la donnée fondamentale qu'il faut d'abord établir, suivant les principes de la méthode théologique, pour discuter ensuite les systèmes qui en ont, au cours des âges, diversement réalisé l'interprétation.

1. Nous mentionnerons pour mémoire l'expression : *substitutio vicaria*. C'est un pléonasme barbare que l'on voudrait pouvoir attribuer à un lapsus.

2. Ce néologisme a été commis par M. Tobac dans sa thèse, d'ailleurs excellente, *Le problème de la justification dans saint Paul*, Louvain, 1908, p. 150 et 153, note 2. De la même famille est l' « œuvre médiatoriale » forgée par quelques protestants.

PREMIÈRE PARTIE

RÉVÉLATION DU MYSTÈRE

CHAPITRE PREMIER

PRÉPARATION PROVIDENTIELLE.

Tandis que certains théologiens se plaisent à maintenir nos dogmes dans une sorte de splendide isolement, d'autres s'attachent, avec une ardeur au moins égale, à leur chercher dans l'histoire de lointaines origines ou des points de contact qui soient comme le correctif de leur originalité. Et il est curieux de constater que cette méthode comparative, où la science athée croit avoir découvert contre la révélation son arme de choix, fut longtemps maniée par des mains croyantes. Ces mêmes traditions de l'humanité, que notre apologétique exploita si volontiers comme un confirmatur de la foi, permettent à certaine critique moderne d'énoncer, avec quelque apparence de fondement, son postulat bien connu d'une évolution religieuse universelle dont les croyances chrétiennes représenteraient la survivance à peine modifiée.

Le dogme de la Rédemption est un de ceux que

l'école traditionaliste croyait le plus sûrement rencontrer dans ce qu'on appelait alors le « catholicisme primitif ». Tout le monde a présentes à l'esprit les pages vigoureuses de Joseph de Maistre sur « le cri prophétique du genre humain annonçant le salut par le sang[1] », qui ont inspiré depuis tant d'apologistes et de prédicateurs. D'après ces principes, l'allemand B. J. Schmitt écrivit sur la matière tout un volume, aujourd'hui bien oublié, mais dont le titre seul est un programme : *La Rédemption du genre humain annoncée par les traditions et les croyances religieuses, figurée par les sacrifices de tous les peuples*[2].

Ces sortes de synthèses étaient aussi fragiles que brillantes. En devenant plus rigoureuse sur la constatation et la coordination des faits, la critique en a ébranlé le fondement et détruit les parties principales : l'édifice entier n'est plus aujourd'hui qu'une ruine, si ce n'est qu'avec ses matériaux épars les tenants de la méthode *religionsgeschichtlich* prétendent bâtir un christianisme sans le Christ. L'excès n'est pas moindre de ce côté que de l'autre et la nouvelle entreprise apparaît vouée à la plus retentissante faillite.

Mais, à défaut d'une démonstration proprement dite, ces faits ne contiendraient-ils pas une indication et une sorte d'esquisse ? L'histoire permet cette hypothèse et la théologie peut s'en accommoder. C'est un lieu commun de répéter que les dogmes chrétiens

1. J. DE MAISTRE, *Soirées de Saint-Pétersbourg*, 9e entretien, Lyon, 1836, p. 152. Voir *Éclaircissement sur les sacrifices*, *ibid.*, p. 392 : « La Rédemption... est une idée universelle », et p. 388-389 : « Comment ne pas croire que le paganisme n'a pu se tromper sur une idée universelle et aussi fondamentale que celle des sacrifices, c'est-à-dire de la Rédemption par le sang? » Plus haut (p. 379), l'auteur proclamait ce principe : « Quelle vérité ne se trouve pas dans le paganisme ? »

2. Traduit en français par R. A. HENRION et reproduit dans MIGNE, *Démonstrations évangéliques*, t. XIII, col. 1081-1208.

répondent aux besoins les plus profonds de l'âme, qu'ils apportent une solution divine aux problèmes qui tourmentaient l'humanité religieuse. Ainsi le dogme de la Rédemption, qui est d'origine authentiquement chrétienne, a-t-il cependant, comme bien d'autres, bénéficié d'une providentielle préparation, dont il est possible de retrouver la trace à travers l'Ancien Testament et les religions païennes.

I

S'il est vrai, comme on l'a dit, qu'en un sens la Rédemption est le but de toute religion, il faut reconnaître que la tendance est bien imparfaitement réalisée au sein du paganisme. « Ils sont assis dans les ténèbres et l'ombre de la mort », disait un croyant du judaïsme (Luc, I, 79). En voyant la pauvreté morale des religions païennes, tout ce qu'il y a d'absurde dans leur doctrine, tout ce qui se mêle de puéril et de grossier dans leur culte — quand ce ne sont pas des pratiques immorales qui en font les frais — plus que jamais aujourd'hui on est tenté de partager la même impression. Cependant il n'est pas de nuit si obscure où ne brillent quelques étoiles : les ténèbres du paganisme ont aussi connu quelques clartés [1].

Il est un groupe de religions à qui les historiens appliquent l'étiquette de religions rédemptrices, et jadis une revue spéciale exposait favorablement, dans une série d'articles, la thèse de Pfleiderer sur « la foi en la Rédemption et au médiateur dans les principales religions [2] ». Mais on s'aperçoit vite que c'est

1. Voir un bon exposé de la question dans K. Staab, *Die Lehre von der stellvertretenden Genugtuung Christi*, Paderborn, 1908, p. 6-38.
2. *Revue de l'histoire des religions*, 1881, t. IV, p. 378-382 ; 1882, t. V, p. 123-137, p. 380-397.

une Rédemption au sens tout à fait général et telle qu'elle est compatible avec l'absence de toute idée proprement religieuse. Qu'il s'agisse d'Héraclès délivrant l'humanité des maux qui l'accablent ou de Zarathustra découvrant à ses compatriotes la parole divine qui défait les démons, et quel que soit d'ailleurs le sens moral qu'il faille attacher à ces mythes, ces vagues promesses de délivrance n'ont rien de commun avec la Rédemption chrétienne.

A fortiori la même conclusion s'impose-t-elle devant la doctrine pessimiste du Bouddha, qui prêche, comme la loi suprême du salut, le mal de l'existence et l'extinction du désir, jusqu'à l'évanouissement définitif de l'existence personnelle dans le *Nirvâna*.

Celui qui triomphe de ses passions est le meilleur vainqueur. Aucun dieu ni démon ne peut convertir son triomphe en défaite. Aucun feu n'égale le plaisir, ni aucune prison la haine, ni aucun fleuve le désir. C'est pourquoi exterminez le plaisir, de peur que le tentateur ne vous brise comme le torrent brise le roseau... Les dieux mêmes portent envie à celui dont les sens sont parvenus au repos, comme à un cheval bien attaché, à celui qui a rejeté tout orgueil et est exempt de tout désir. Le plus grand de tous les hommes est celui qui, libre de toute crédulité, connaît l'incréé, a rompu tous les liens, repoussé toutes les tentations, renoncé à tous les désirs. Est libre déjà dans ce monde quiconque est fondé dans les éléments de la connaissance, a renoncé à tout attachement et se réjouit sans attacher son cœur à quoi que ce soit, a surmonté ses faiblesses et est plein de lumière[1].

Voici encore quelques principes caractéristiques pris dans le fameux sermon de Bénarès :

Ouvrez les oreilles, moines; la Rédemption de la

1. Cité *ibid.*, t. V, p. 126-127.

mort est découverte. Je vais vous instruire, je prêche la doctrine... Il y a deux termes, ô moines, dont doit être éloigné celui qui veut une vie spirituelle. Que sont ces deux termes? L'un, c'est la vie dans les plaisirs, livrée à la volupté et à la jouissance; elle est basse, sans noblesse, contraire à l'esprit, indigne, vaine. L'autre, c'est la vie de mortification; elle est triste, indigne, vaine. De ces deux termes, ô moines, le parfait se tient éloigné; il a distingué la voie intermédiaire, celle qui ouvre l'œil et qui ouvre l'esprit, et qui conduit au repos, à la connaissance, à l'illumination, au nirvâna... Voici, ô moines, la vérité sainte sur la cause de la souffrance : cette cause, c'est la soif d'être,... c'est la soif des plaisirs, la soif du devenir, la soif de la puissance. Voici, ô moines, la vérité sainte sur la suppression de la souffrance : c'est la suppression du besoin par l'anéantissement complet du désir... Je l'ai reconnu, je l'ai vu; la rédemption de mon esprit est définitive. Cette vie est pour moi la dernière, il n'y aura plus pour moi de naissances[1].

Ainsi peut-on dire que « la délivrance est la raison d'être du bouddhisme[2] »; et ceci lui assure une place importante parmi les doctrines de rédemption. Mais est-il besoin de dire que cette sombre métaphysique, aboutissant à proclamer le néant complet de la vie et de la mort, est aux antipodes du christianisme?

D'autres religions posent plus exactement le problème. Admettant une divinité distincte de l'homme et un rudiment de morale qui fixe leurs relations, elles doivent se préoccuper du cas où ces bons rapports seraient altérés par une faute de notre part. La notion de péché est d'ailleurs l'une de celles qui varient le plus suivant le niveau des conceptions religieuses. Dans ces religions arriérées, où toute la

1. Cité dans Chantepie de La Saussaye, *Manuel d'histoire des religions*, Paris, 1904, p. 380-381.

2. L. de La Vallée-Poussin, *Bouddhisme*, Paris, 1909, p. 107. Cf. p. 114.

morale semble se réduire à une série de « tabous » plus ou moins arbitraires, où la divinité est conçue comme une force redoutable dont il faut capter les bienfaits ou détourner la colère, les idées de bien et de mal ne peuvent qu'être des plus imparfaites ; et ce n'est pas chez des populations grossières, sensibles par-dessus tout aux réalités de l'ordre matériel, qu'il faut s'attendre à trouver dans les consciences l'angoisse du péché. Aussi bien, par suite de conceptions animistes ou dualistes, chez ceux qu'on appelle les primitifs comme chez les anciens Perses et bien d'autres encore, est-il courant de rencontrer, parmi les actes réprouvés par les dieux, des manquements tout extérieurs ou même involontaires, des accidents naturels, de simples coïncidences superstitieuses[1].

Cependant les religions plus élevées ont une notion plus pure de la loi morale, comme en témoigne, chez les Égyptiens, la confession négative contenue dans le « Livre des Morts[2] ». Dans certains passages du Véda se traduit un très vif sentiment du péché.

> Les méfaits que nous avons commis volontairement ou sans le savoir, soyez tous d'accord, ô dieux, pour nous en libérer. Si j'ai mal agi étant éveillé, si j'ai péché dans mon sommeil, que ce qui est et ce qui sera me délivre de la souillure comme d'un poteau de torture [3].

Qu'on lise encore ces extraits d'un hymne à Varuna :

> Quel était donc, ô Varuna, mon si grand péché
> Que le chanteur qui t'aime tu veuilles le tuer ?

1. Voir Mgr A. Le Roy, *La Religion des primitifs*, Paris, 1911, p. 245-246 et, pour le dualisme persan, Chantepie de La Saussaye, *op. cit.*, p. 462-470.
2. Texte dans J. Huby, *Christus*. Manuel d'histoire des religions, Paris, 1912, p. 490-491.
3. Cité dans Chantepie de La Saussaye, *op. cit.*, p. 344.

Dis-le-moi, maître qui ne connais pas le mensonge.
Par cet hommage puissé-je t'apaiser !
Écarte de nous le tort paternel,
Éloigne le tort que nous avons commis nous-mêmes...
Tout ce qui nous accable, écarte-le de nous,
Dieu Varuna, et que de nouveau nous soyons chéris de
[toi [1].

Il y a des psaumes de pénitence, dans la littérature babylonienne, à l'usage de celui qui éprouve la colère de Dieu dans la maladie : « On en a conclu, dit très bien le P. Lagrange, que les Babyloniens ne se souciaient du péché que comme cause du mal physique. C'est trop généraliser. Lorsque le fidèle est représenté malade, troublé, inquiet, effrayé, la conscience chargée vis-à-vis de son dieu et de sa déesse, il se pourrait que la maladie ne fût qu'un mal moral. En tout cas, le roi qui se fait réconcilier ne parle que de la tablette où sont gravées ses fautes et qu'il voudrait voir brisée. Mais fût-on surtout sensible à sa souffrance, c'est le péché qu'il s'agit d'extirper avant tout [2]. » On jugera de l'accent par ce morceau que le P. Dhorme donne comme « type » :

Que la colère s'apaise dans le cœur du Seigneur !
Le dieu que je connais ou que je ne connais pas, qu'il
[s'apaise !
... Seigneur, mes péchés sont nombreux, mes fautes sont
[graves :
Ma déesse, mes péchés sont nombreux, mes fautes sont
[graves.
Le péché que j'ai commis, je ne le connais pas ;
La faute que j'ai commise, je ne la connais pas [3].

1. D'après la version allemande de Grassmann, citée dans K. Staab, p. 8-9.
2. M.-J. Lagrange, *Études sur les religions sémitiques*, Paris, 1905, p. 224-225.
3. Paul Dhorme, *La religion assyro-babylonienne*. Paris, 1910, p. 237.

Chez les Grecs, on sait que cette idée, absente de la religion officielle, se faisait jour dans les mystères et les pratiques de l'orphisme. « Les purifications et les expiations jouent ici le rôle principal; on insistait sur leur nécessité, même en l'absence de toute souillure préalable. Car l'homme est déjà coupable à la naissance et a déjà besoin en raison de cela d'une pénitence spéciale, d'un pardon et d'une consécration religieuse [1]. » On explique communément par le même motif la diffusion des cultes orientaux dans l'empire romain à partir du second siècle. « Ces religions exotiques avaient entre elles un certain nombre de points communs, qui les distinguaient des cultes officiels, grecs et romains, et assurèrent leur succès : la part très large faite aux rites d'expiation et de purification [2]. »

Avec le sentiment du péché croissait la préoccupation du remède. Le repentir accompagné de prières est de tous les temps et de tous les pays, aussitôt que les consciences s'élèvent assez pour avoir la notion de Dieu et du mal moral. Mais l'instinct religieux des peuples les a portés à rendre sensibles les réalités spirituelles. D'où, pour exprimer la purification de l'âme, ces multiples cérémonies de lustration, ablutions spirituelles ou bains sacrés, dont la portée était évidemment symbolique et qu'on retrouve partout : le taurobole des mystères asiatiques en représente une forme extrême et particulièrement significative.

De même, pour mieux traduire ses dispositions personnelles, le fidèle ajoute souvent à la prière une offrande. C'est ici qu'on doit faire une place au rite si important du sacrifice. On le trouve « dans toutes

1. STENGEL, dans CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE, *op. cit.*, p. 563.
2. C. MARTINDALE, dans *Christus*, p. 378.

les religions, et toujours à leur centre ». La raison en est qu'il paraît « applicable à tous les besoins de l'adoration, à toutes les aspirations de l'homme vers l'infini : à l'hommage désintéressé, à la prière de demande, à l'action de grâces, à la propitiation des fautes de toute sorte, à l'union intime avec Dieu » [1]. L'apologétique traditionaliste a usé et abusé de cet argument. Mais si l'on a trop simplifié la signification de ce rite complexe en voyant l'expiation partout, ce serait un autre excès que de ne la vouloir trouver nulle part.

En réalité, si le sacrifice a son origine, comme beaucoup d'excellents auteurs inclinent à le croire, dans l'idée d'une offrande pour reconnaître la suzeraineté divine, il est assez naturel que cet acte d'hommage devienne un moyen de réparation ou de réconciliation aussitôt qu'intervient le souvenir ou le soupçon d'une offense quelconque [2]. Cette idée, qu'on peut toujours supposer implicite, s'affirme explicitement dans plusieurs grandes religions. Les Babyloniens ont conçu une substitution entre la victime et le coupable [3] ; d'après le P. Lagrange, la notion de sacrifice expiatoire se trouve assez souvent dans les diverses religions sémitiques [4] ; elle est courante chez les Grecs et les Romains de l'époque historique [5]. On sait que les religions païennes ne reculèrent pas devant la pratique barbare des sacrifices humains. Enfin, en certains cas de danger public

1. L. DE GRANDMAISON, *ibid.*, p. 19.

2. Voir LAGRANGE, *op. cit.*, p. 271-274, et Mgr LE ROY, *op. cit.*, p. 323-326.

3. P. DHORME, *op. cit.*, p. 274-275 : « Le châtiment qui doit accompagner la culpabilité est exercé, par avance, sur la victime qui n'est qu'une représentation, un substitut de l'homme. »

4. LAGRANGE, *op. cit.*, p. 237, 256-258, 261 et 263.

5. Voir CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE, p. 498, 606 et 608-609. Cf. E. LEHMANN, dans l'Encyclopédie déjà citée de Fr. M. SCHIELE, fasc. 30 ; col. 518-519 et 523.

ou de grandes catastrophes, l'oblation volontaire d'un chef à la mort était le suprême sacrifice qui détournait la colère des dieux [1].

Maintenant de quelle manière le paganisme concevait-il l'efficacité de ces diverses offrandes? Le sacrifice agissait-il sur la divinité par délectation sensible ou par sollicitation morale? Avait-il le caractère d'une amende ou d'une mystérieuse translation de pénalité? Toutes ces conceptions sans doute ont existé au cours des âges, suivant la perfection diverse des doctrines et la culture des individus. Il faut donc se garder d'imposer à tous ces faits les limites étroites d'un système préconçu. Mais ce ne serait pas une moindre erreur de méconnaître le sentiment de culpabilité morale qui s'exprimait, au moins quelquefois, dans ces rites, et que les rites à leur tour, par une répercussion facile à comprendre, avaient pour rôle d'entretenir et de développer.

Il est même permis d'observer que cette conscience du péché semble devenir plus vivace et plus douloureuse à mesure que l'on approche de l'ère chrétienne. N'est-ce pas un fait où le croyant peut, à bon droit, voir un plan de Dieu, qui avivait dans les âmes la notion du mal afin de les disposer à mieux recevoir le remède?

Ces conceptions communes, ces désirs de purification, d'union à la divinité sont fondés sur la nature même de l'homme religieux. Par la seule raison, l'homme se connaît dépendant d'un être supérieur, avec lequel il peut entrer en relations. Par le seul témoignage de sa conscience, il peut connaître que cet être punira le mal et récompensera le bien. De là naissent dans l'homme, souvent terni de fautes ou de souillures, ces désirs d'expiation, de purification, qui lui concilieraient le pardon

1. Sur cette idée, voir ORIGÈNE, *Contra Cels.*, V, 31; *P. G.*, XI, col. 717-720.

et la faveur de cette puissance suprême. Ce sont là les aspirations de l'âme religieuse, jaillissant naturellement de cette conscience intérieure dont parle saint Augustin, qui pousse les meilleurs des hommes à chercher Dieu, et à le servir [1].

Et ce sont les moyens également par où, jusque dans les ténèbres du paganisme, la Providence frayait les voies au divin Rédempteur.

II

Plus encore faut-il s'attendre à retrouver les traces de cette économie préparatoire dans le judaïsme, où brillait déjà la lumière de la révélation. Du reste, on n'oubliera pas que cette révélation demeura toujours imparfaite et que la lumière divine y fut progressivement distribuée. Les théologiens ne font pas difficulté de reconnaître le principe ; d'excellents exégètes catholiques se sont appliqués, dans ces derniers temps, avec toutes les ressources de la critique moderne, à vérifier dans les faits la réalisation de ce développement [2]. Ces travaux, qui laissent d'ailleurs subsister beaucoup d'incertitudes, nous permettent de saisir les germes lointains de la Rédemption, dans l'idée qu'on se faisait en Israël du péché et des moyens d'en sortir.

Au premier rang de ses traditions, le peuple israélite garda toujours le souvenir de la chute et la promesse d'un libérateur mystérieux. Mais les formes primitives de sa religion nous sont imparfaitement connues. Toutefois, dès l'époque patriar-

1. Martindale, dans *Christus*, p. 395.
2. Voir spécialement les études de M. Touzard dans Bricout, *Où en est l'histoire des religions*, t. II, p. 1-158, et de M. Nikel, dans *Christus*, p. 586-681.

cale, le vrai Dieu était connu et déjà honoré par des sacrifices, avec cette nuance spéciale d'intimité qui devait engendrer l'alliance théocratique[1]. De cette foi découlait une morale simple, qui embrassait à tout le moins les prescriptions de la loi naturelle; et ceci ouvre la porte à une notion morale du péché. On peut donc croire que ce sentiment entrait pour une part dans le rite religieux du sacrifice, au moins sous cette forme obscure et rudimentaire qu'on devine dans les cultes païens; mais les documents bibliques ne nous ont laissé aucune information précise sur ce point. Sans doute c'est une sorte de dogme, chez les critiques rationalistes, que d'attribuer au sacrifice l'origine et la signification la plus grossière; M. Loisy affirme que c'est un « rite magique par sa nature et dans son idée première »[2]. Il suffira d'observer, non seulement que cette affirmation est dénuée de preuves, mais qu'elle se heurte à toutes les vraisemblances de la psychologie et de l'histoire. Rien, dès lors, ne nous autorise à mettre les patriarches au plus bas degré de l'humanité religieuse.

Nous avons plus de renseignements sur la révélation mosaïque. Bien que l'accord ne soit pas complet sur la critique des sources, on reconnaît communément que le peuple hébreu reçut de Moïse, en même temps que la consécration législative de son culte du Dieu spirituel et unique, les principes d'organisation religieuse et sociale qui devaient se développer au cours de son histoire. « Il est certain, a-t-on dit, que les lois promulguées par Moïse au Sinaï et pen-

1. Cf. Touzard, *op. cit.*, p. 16, et Nikel, *op. cit.*, p. 610.
2. A. Loisy, *La religion d'Israël*, Ceffonds, 1908, p. 103. L'auteur développe et accentue la même thèse dans un article sur « la notion du sacrifice dans l'antiquité israélite », *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, Nouvelle série, t. I, 1910, p. 1-31.

dant les pérégrinations au désert ne sont, pour ainsi dire, que le noyau d'où, par une évolution organique, toute la législation du Pentateuque a grandi [1]. »

Au nombre de ces prescriptions primitives, comme conséquence essentielle de l'alliance, il faut placer la loi morale telle qu'elle est exprimée dans le Décalogue [2].

Par là, c'était le service même de Dieu qui imposait à l'Israélite une conduite pure. « Lois écrites et coutumes, lois religieuses et lois civiles se présentent avant tout comme des volontés de Yahweh... Elles réclament l'obéissance, plus agréable à Dieu que les sacrifices. Le péché qui en est la violation apparaît comme une révolte [3]. » Tel était du moins l'idéal; mais l'application en fut plus d'une fois contrariée par les mœurs encore barbares et le concept même de Dieu, trop souvent obscurci, dans ces consciences rudimentaires, par l'influence des antiques superstitions. Plus tard, « aux yeux des prophètes, ce qui manquait surtout aux Israélites, c'était un sens exact des exigences morales de leur Dieu » [4].

Du moment que la loi révélait le péché, quelque imparfaite que pût en être la notion, elle devait enseigner aussi le moyen de le réparer. C'était avant tout le repentir, fruit naturel de la crainte et de l'amour que l'âme juive nourrissait pour son Dieu [5]. Mais n'y faudrait-il pas ajouter quelques moyens rituels?

1. Nikel, *op. cit.*, p. 626.
2. Voir Touzard, p. 30; Nikel, p. 613-614 et 623-624; Chantepie de La Saussaye, p. 217.
3. Touzard, p. 65.
4. *Ibid.*, p. 44. Nous avons là un spécimen de ce « dualisme » qu'on a pu donner comme un fait caractéristique dans l'histoire de la religion juive. *Ibid.*, p. 8.
5. Cf. Touzard, p. 53, et Nikel, p. 625.

Oblations et sacrifices étaient dans la tradition hébraïque la plus ancienne : il n'est pas douteux que le culte mosaïque ne leur ait fait une large place. Sans doute, quelques textes prophétiques semblent indiquer le contraire.

> M'avez-vous fait des sacrifices et des offrandes
> Pendant les quarante années du désert, maison d'Israël? (AMOS, V, 25.)
> Car je n'ai point parlé avec vos pères, et je ne leur ai donné aucun ordre,
> Le jour où je les ai fait sortir du pays d'Égypte,
> Au sujet des holocaustes et des sacrifices.
> (JÉRÉMIE, VII, 22).

Mais ces paroles, qui sont une protestation contre les désordres et les abus de la religiosité populaire. ne sauraient être prises dans toute leur rigueur historique. Car le rituel fonctionnait dès l'époque nomade. « Si précaire que fût le sanctuaire portatif du désert, on ne le conçoit pas sans un culte comportant les premiers rudiments de la réglementation fixée par le code sacerdotal[1]. » A plus forte raison faut-il l'admettre aussitôt qu'Israël fut fixé en Chanaan.

Comme chez tous les peuples, le sacrifice répondait en Israël aux fins diverses de la vie religieuse.

> Les plus anciens textes bibliques présentent le sacrifice comme le moyen naturel et indispensable d'entrer en communication avec la divinité, soit pour lui rendre hommage, pour la remercier, pour mériter sa protection, soit pour expier les fautes commises envers elle et apaiser sa colère[2].

Plusieurs historiens assurent que le rang princi-

1. TOUZARD, p. 35.
2. A. LOISY, *op. cit.*, p. 93.

pal revenait au sacrifice pacifique, destiné à resserrer, par le moyen d'une offrande, l'alliance du premier jour[1]. Mais on ne saurait admettre que le caractère expiatoire en fût toujours absent. Nous lisons aujourd'hui au Lévitique le tarif et le cérémonial compliqué des divers rites d'expiation. Ce fragment du code sacerdotal doit reposer, comme tous les autres, sur une tradition plus ancienne.

Il n'est pas toujours facile de déterminer dans le détail ce qui appartient à la couche originelle et mosaïque. Mais si l'on doit concéder une évolution..., il faut délibérément repousser la conception d'après laquelle la législation lévitique, telle qu'elle est exposée dans le Pentateuque, ne remonte pas à Moïse, mais se réduit exclusivement à une codification de la pratique cultuelle des temps postmosaïques[2].

Du reste, dès les périodes les plus anciennes de l'histoire juive, il est fait allusion à des expiations, même pour des fautes individuelles (*I Sam.*, III, 14, et XXVI, 19). A défaut de textes positifs, l'induction psychologique suffirait à établir que, dans une religion où « le sentiment fondamental » est, comme on l'a dit, « la crainte respectueuse » provoquée par la sainteté et la transcendance divines[3], l'Israélite pieux ne pouvait que se souvenir de ses fautes en présentant à Dieu son offrande et, par là, tendre à les réparer. « Rites et fêtes, écrit M. Touzard, pouvaient exprimer les plus nobles sentiments de l'âme[4]. » Pourquoi le sentiment du repentir et de l'expiation en serait-il exclu ?

Il est vrai que la première et principale condition

1. Touzard, p. 59-60, et Chantepie de La Saussaye, p. 199.
2. Nikel, p. 627.
3. Touzard, p. 53.
4. Touzard, p. 62.

pour la rémission des péchés était la conversion spirituelle. Mais de même que Iahvé donnait une expression sensible de sa bienveillance envers le peuple en promettant au peuple sa présence pleine de grâce, de même l'homme devait, lui aussi, manifester extérieurement ses sentiments de pénitence en offrant à Dieu quelque chose de ses biens. Sauf le cas de nécessité, on choisissait d'ordinaire un animal propre au sacrifice : par l'immolation d'un animal, c'est-à-dire d'un être vivant, le caractère sérieux du péché, dont la mort est le salaire, était représenté de la façon la plus saisissante [1].

On n'ira pas pour autant transporter à cette époque primitive une théologie raffinée de la substitution, que rien ne justifie dans les textes. Il est probable que le même rite devait susciter diverses impressions, suivant la nature des âmes. Le P. de Condren a écrit des Juifs, non sans quelque hardiesse :

> Ils la brûlaient [la victime], afin que la fumée montant en haut, Dieu parût recevoir et avoir pour agréables leurs sacrifices. C'était pour les Juifs spirituels une image et une figure de cette acceptation. Et pour les plus grossiers, peut-être avaient-ils sur cela une créance peu éloignée de l'erreur des païens, qui pensaient que les dieux, en les recevant, se nourrissaient de la fumée de l'encens et des victimes [2].

A plus forte raison pouvons-nous admettre que les idées, d'ailleurs parfaitement religieuses, d'offrande intéressée, de tribut payé à un souverain et d'alliance divine par commensalité, comme aussi parfois quelques conceptions superstitieuses plus ou moins entachées de magie, ne leur furent pas plus étrangères qu'aux peuples de leur race et de leur milieu. Mais

1. Nikel, p. 625-626.
2. P. de Condren, *L'idée du sacerdoce et du sacrifice de Jésus-Christ*, Paris, 1901, p. 49.

il n'y a pas de motif pour leur refuser systématiquement cette idée élémentaire d'expiation, qui ne réclame pas d'autres postulats que la notion de Dieu et du péché.

Une autre conception, bien judaïque celle-ci, qui se manifeste dès cette époque, c'est celle de la solidarité qui relie entre eux les membres du peuple élu. La première alliance est essentiellement collective; elle a pour résultat de faire de tous les Hébreux une seule famille, dont tous les intérêts sont communs devant Dieu, soit en bien, soit en mal. C'est ainsi qu'un petit nombre de justes aurait suffi pour sauver les villes coupables (*Gen.*, XVIII, 22-33), comme l'intercession de Moïse et le nom des grands patriarches arrêtent le courroux de l'Éternel prêt à frapper les Israélites au pied du Sinaï (*Exod.*, XXXII, 11-15). De même, les fautes de chacun ont-elles leur répercussion sur tous, et c'est pourquoi la Loi prescrit une cérémonie d'expiation générale.

> La fête d'expiation... avait pour but de conserver vivace dans le peuple la conscience de la peccabilité humaine et de la nécessité d'une rédemption, et aussi de rappeler la solidarité de l'obligation qu'avaient les Israélites d'observer les prescriptions de l'Alliance[1].

Telles sont les amorces providentielles que le dogme de la Rédemption, si l'on veut faire abstraction de tout parti pris, rencontre dans les couches les plus profondes de la religion juive. Non pas qu'il faille aussitôt chercher dans ces antiques institutions, comme parfois on l'a fait, la clef de la doctrine chrétienne : ce serait un étrange défaut de perspective théologique. Mais, s'il est vrai qu'à travers ces *egena*

1. NIKEL, p. 625.

elementa apparaissent, avec le sentiment du péché, les notions de solidarité spirituelle et d'expiation, il ne saurait être indifférent à personne, quand on sait l'avenir réservé à ces doctrines, d'en saisir le premier germe dès les plus lointaines origines de la révélation.

III

Ce qui demeurait encore d'imperfection dans la religion mosaïque, telle du moins qu'elle était pratiquement comprise par la masse, allait être corrigé par l'action énergique des Prophètes. Ici l'apologiste a l'avantage de se mouvoir sur un terrain plus sûr et plus connu, puisque les historiens sont à peu près d'accord sur la date des écrits prophétiques, comme sur l'ensemble de leurs idées directrices.

Les Prophètes se présentent en bloc comme les censeurs et les éducateurs du peuple au nom du Dieu de leurs pères. Tout d'abord ils font une œuvre réformatrice, qu'il importe d'ailleurs de ne pas dénaturer.

L'épithète de réformateurs ne signifie en aucune manière qu'ils se soient présentés avec des procédés nouveaux pour faire valoir une doctrine nouvelle. Ils apparaissent bien plutôt comme les tenants de cette tradition, qui, de Moïse jusqu'à eux, s'est transmise dans la lignée des inspirés... Mais, réformateurs, ils le sont en ce que leur action est en perpétuelle antithèse avec la mentalité et les préjugés de leurs contemporains [1].

Par là même, ils devaient avoir une action « constructive et progressiste [2] » ; en fait, c'est à eux que la foi d'Israël a dû ses plus beaux développements.

1. TOUZARD, p. 75-76.
2. NIKEL, p. 64.

Ainsi qu'il convenait à leur ministère de prédicateurs, les prophètes insistent sur la notion de Dieu, si oubliée ou si méconnue par leurs concitoyens ; et cette conception, suivant le mot de M. Touzard, « nous y apparaît singulièrement agrandie[1] ». Ce qu'ils prêchent, c'est le plus pur et le plus chaud monothéisme, avec toutes ses conséquences. Dieu, sans abandonner le peuple élu, se montre davantage comme le maître universel des peuples ; à l'égard de tous, il est donné comme le Dieu juste et saint, ennemi du péché, vengeur des moindres crimes. Par suite, tout en s'intéressant en patriotes et en croyants à l'ensemble d'Israël, les Prophètes font œuvre de moralistes et s'adressent également aux individus. Ceci devait amener un progrès dans la notion de la loi morale.

En effet, ce qu'ils réclament pour le service de Dieu, c'est la religion parfaite. « Il est un [grief] qui s'applique à tout le culte de cette époque... Or ce grief universel, c'est le formalisme sans portée morale dont le peuple se contente si volontiers[2]. »

En même temps, ils prêchent aux Juifs l'accomplissement de tous leurs devoirs individuels et sociaux ; leur mission propre, c'est d' « insister sur la moralité, en l'opposant à l'observation toute matérielle de la loi[3] ». Jamais encore le contenu moral de la notion d'alliance n'avait été si complètement développé. On connaît ces belles et touchantes images : l'allégorie de l'épouse infidèle (Osée, II, 4 ss.), celle de la vigne stérile (Isaïe, V, 1-8). Chez tous

1. Touzard, p. 77. Cf. Nikel, p. 643.
2. Touzard, p. 82-83.
3. Nikel, p. 645-646. « D'ailleurs, ajoute l'auteur, la tendance à mettre toute la sainteté dans la fidèle observation des prescriptions rituelles persista pendant l'époque prophétique et jusqu'au temps de Jérémie. » C'est toujours le « dualisme ».

les Prophètes, c'est le même idéal de conduite qui s'exprime dans cet appel si pathétique de Malachie :

Un fils honore son père, et un serviteur son maître.
Si je suis père, où est l'honneur qui m'est dû?
Si je suis maître, où est la crainte qu'on a de moi? (I, 6).

Dans ces conditions, on comprend qu'il faut autre chose que de vaines offrandes pour obtenir le pardon divin; c'est pourquoi les Prophètes demandent à l'envi le repentir du cœur, en même temps qu'ils en promettent, au nom de la divine miséricorde, la souveraine efficacité.

Que me font vos nombreux sacrifices?
    dit Iahvé...
Quand vous étendez vos mains,
    Je détourne de vous mes yeux;
Quand vous multipliez les prières,
    Je n'écoute pas!
De sang vos mains sont pleines :
    Lavez-vous, purifiez-vous,
Ôtez la méchanceté de vos actions
    De devant mes yeux;
Cessez de faire le mal,
    Apprenez à faire le bien,
    Recherchez le bon droit...
Venez, expliquons-nous, dit Iahvé.
Si vos péchés sont écarlates,
    Ils seront blancs comme la neige;
S'ils sont rouges comme la pourpre,
    Ils deviendront comme la laine[1].
(ISAÏE, I, 11-18).

Même exhortation dans Jérémie : « Revenez, enfants rebelles : je pardonnerai vos infidélités » (III, 22. Cf. *ibid.*, 12-14). Et tout autant dans Joël :

1. Traduction A. CONDAMIN. *Le livre d'Isaïe*, Paris. 1905, p. 4-5.

Maintenant encore, dit Iahvé.
Revenez à moi de tout votre cœur,
Avec des jeûnes, avec des pleurs et des lamentations!
Déchirez vos cœurs et non vos vêtements,
Et revenez à Iahvé votre Dieu;
Car il est compatissant et miséricordieux.

(Joël, ii, 12-13).

Il serait superflu de multiplier davantage les textes. C'est un fait reconnu de tous que les Prophètes ont été, à l'encontre du formalisme populaire comme des illusions entretenues par le nationalisme théocratique, les prédicateurs de la plus pure morale et les restaurateurs de la responsabilité individuelle. Néanmoins, comme s'ils sentaient l'impuissance de leur effort, ils projettent dans l'avenir la réalisation complète de leur idéal : leur œuvre de réforme immédiate s'accompagne de la plus ferme espérance messianique.

Or, quelles que soient les couleurs matérielles souvent répandues sur leurs tableaux, il est certain que la sainteté du peuple entre dans la conception du bonheur futur et que la rémission des péchés en est tout à la fois le signe et l'indispensable condition. « La résurrection de Juda n'a d'autre but que de préparer à Yahweh un royaume où son triomphe soit complet, où il soit parfaitement connu, honoré et obéi, où se réalise pleinement l'idéal religieux prêché par les prophètes[1]. » En ce jour-là, d'après Isaïe, « les restes de Sion, les restes de Jérusalem seront appelés saints » (Isaïe, iv, 3); car « le peuple de Jérusalem reçoit le pardon de ses iniquités » (xxxiii, 24). Du même trait Jérémie fait un élément de l'alliance nouvelle :

1. Touzard, p. 83. Cf. Nikel, p. 647-648.

Car je pardonnerai leur iniquité
Et je ne me souviendrai plus de leur péché.
(JÉRÉMIE, XXXI, 34).

... Je les purifierai de toutes les iniquités
qu'ils ont commises contre moi,
Je leur pardonnerai toutes les iniquités
par lesquelles ils m'ont offensé. (XXXIII, 8).

Sous les coups de l'épreuve, ce sentiment ne fit que s'aviver. « Je vous retirerai d'entre les nations, dit le Seigneur dans Ézéchiel, je répandrai sur vous une eau pure et vous serez purifiés; je vous purifierai de toutes vos souillures et de toutes vos idoles » (ÉZÉCHIEL, XXXVI, 24-25). En même temps apparaissent des vues nouvelles sur les conditions de cette œuvre. Jusque-là le pardon des péchés était attribué à la seule miséricorde divine et le Messie n'avait pour mission que d'inaugurer et présider par son intervention glorieuse le royaume des saints. Une prophétie, la plus parfaite de toutes, va maintenant faire apparaître le rôle de l'expiation et de la souffrance. C'est l'objet, dans la seconde partie d'Isaïe, des célèbres oracles sur le Serviteur de Dieu.

Après avoir présenté le Serviteur comme l'élu de Dieu, la lumière des nations et le missionnaire du monde, le prophète décrit le terme de sa carrière dans ce beau chapitre LIII qu'il faut citer en entier :

1 Qui croira ce que nous avons entendu?
et le bras de Iahvé à qui sera-t-il révélé?
2 Il a grandi devant Lui comme un rejeton,
comme le jet d'une racine sur un sol aride.
Sans grâce, sans éclat pour attirer les regards,
et sans beauté pour plaire;
3 Méprisé, rebut de l'humanité,
homme de douleur et familier de la souffrance,
Devant qui on se voile la face,
méprisé et, à nos yeux, néant!

4 Mais il a pris sur lui nos souffrances
et de nos douleurs il s'est chargé;
Et il paraissait à nos yeux châtié,
frappé de Dieu et humilié.
5 Il a été transpercé pour nos péchés,
broyé pour nos iniquités;
Le châtiment qui nous sauve a pesé sur Lui,
et par ses plaies nous sommes guéris.
6 Tous nous étions errants comme des brebis;
chacun suivait sa propre voie;
Et Iahvé a fait tomber sur lui
l'iniquité de nous tous!
7 Il était maltraité, et lui se résignait,
il n'ouvrait pas la bouche;
Comme un agneau qu'on porte à la boucherie,
comme la brebis muette aux mains du tondeur.
8 Par un jugement inique il est emporté,
et qui songe à défendre sa cause
Lorsqu'il est arraché de la terre des vivants,
et pour le péché de mon peuple mis à mort?
9 On lui prépare une tombe avec les impies,
il meurt avec les malfaiteurs.
Pourtant il n'y eut pas d'injustice en ses œuvres,
et point de mensonge en sa bouche.
10 Mais il plut à Iahvé de le broyer par la souffrance.
S'il offre sa vie en sacrifice pour le péché,
il aura une postérité, il multipliera ses jours,
en ses mains l'œuvre de Iahvé prospérera.
11 Délivré des tourments de son âme, il (le) verra:
ce qu'il en connaîtra comblera ses désirs.
Le Juste, mon Serviteur, justifiera des multitudes;
il se chargera de leurs iniquités.
12 C'est pourquoi je lui donnerai pour sa part des mul-
[titudes;
il recevra des foules pour sa part de butin:
Parce qu'il s'est livré à mort,
et qu'il fut compté parmi les pécheurs,
Tandis qu'il portait les fautes d'une multitude
et qu'il intercédait pour les pécheurs[1].

1. Traduction A. CONDAMIN, p. 319-323.

Le sens général de ce passage n'offre pas de grandes difficultés. Il y est dit du Serviteur de Dieu, non seulement que sa personne sera modeste et effacée (ỳ 2), mais qu'il connaîtra l'humiliation et la souffrance (ỳ 3-4) jusqu'à être mis à mort (ỳ 8). Pour ce motif, on le regardera comme un maudit (ỳ 3-4); en réalité il est innocent (ỳ 9) et, s'il souffre, c'est pour les péchés de ses frères (ỳ 5-6, 8). Comme d'ailleurs il garde dans cette épreuve la plus parfaite résignation à la volonté divine (ỳ 7), ses souffrances deviennent un sacrifice pour le péché (ỳ 10). Dieu le frappe avec rigueur (ỳ 5-6, 10), mais il s'offre lui-même à ses coups (ỳ 4, 11-12); les hommes le méprisent et le condamnent (ỳ 3-4, 8), mais il prie pour eux (ỳ 12). C'est pourquoi les douleurs et la mort du Serviteur deviennent pour son peuple un moyen de salut (ỳ 5) et pour lui-même la cause d'un pacifique triomphe (ỳ 10-12).

Cette prophétie est donc le chant de la souffrance expiatoire et salutaire. Le principe de solidarité en forme la base et le prophète le donne comme une des lois fondamentales du gouvernement providentiel à l'égard de son peuple. Par là il explique que l'innocent supporte la répercussion douloureuse des fautes d'autrui, comme aussi que ses souffrances acceptées d'un cœur généreux et d'une volonté soumise obtiennent aux coupables le pardon divin. Et cette médiation bienfaisante mérite le nom de sacrifice pour le péché (ỳ 10), comme elle en a la surnaturelle efficacité; mais qui ne voit que nous sommes loin des oblations rituelles, parce qu'ici interviennent des éléments d'ordre moral ?

Quel est cependant ce Serviteur mystérieux? Il faut y voir plus qu'une personnification idéale de la nation israélite ou seulement de sa partie fidèle. « A côté des textes où le titre de « Serviteur de

Yahweh » a un sens collectif et s'applique à Israël considéré comme peuple, il en est d'autres où sa signification se restreint visiblement à un seul personnage[1]. » Mais encore quel personnage ? Après avoir cherché en vain diverses personnalités historiques qui puissent répondre à ce portrait, la critique finit par y reconnaître le Messie. On sait que ce fut toujours l'interprétation catholique et tout nous autorise à la maintenir[2].

D'ailleurs, il nous semble que cette question exégétique est ici de peu d'importance : ce qui est davantage à considérer, c'est la portée religieuse et doctrinale du texte. Pour la première fois, l'Écriture révèle un rapport providentiel entre la souffrance imméritée du juste et l'expiation des péchés, en même temps qu'elle enseigne la solidarité de tous avec les mérites d'un seul. Jamais la révélation de l'Ancien Testament ne s'est élevée à des cimes plus hautes et qui touchent de plus près le christianisme. C'est à bon droit que la théologie chrétienne de la Rédemption, à la suite de Jésus-Christ et des apôtres, devait trouver dans le chapitre LIII d'Isaïe une de ses principales sources.

IV

En attendant cette lumière de l'Évangile, le judaïsme avait encore devant lui de longs siècles de préparation. C'est l'époque où l'inspiration prophétique s'est tarie, pour faire place à ce que l'on a appelé,

1. TOUZARD, p. 108.
2. Pour l'historique et la discussion des systèmes, voir CONDAMIN, *op. cit.*, p. 325-345.

d'un mot d'ailleurs excessif, « la nuit du légalisme[1] ».

Il est certain que le peuple, corrigé enfin de ses vieilles infidélités par les leçons de l'exil, s'attache avec plus de ferveur que jamais à l'observation ponctuelle de la Loi. C'est le moment où les institutions rituelles du Lévitique reçurent leur pleine application.

Les prescriptions qui étaient le plus chères au fidèle étaient celles qui devaient le maintenir dans un état de sainteté agréable à Dieu. Il s'instruisait à fond de la distinction entre le pur et l'impur; il mettait un grand zèle à observer les ordonnances qui réglaient son alimentation; il tenait grand compte des souillures que certaines maladies, la lèpre en particulier, certains contacts, certains états, pouvaient faire contracter à l'homme et à la femme; s'il en était atteint, il se purifiait avec une exactitude rigoureuse[2].

Pour ces divers manquements, l'Israélite venait offrir la victime commandée suivant un tarif proportionnel à sa faute, posait la main sur la tête de l'animal — comme on le faisait, du reste, pour les holocaustes et les sacrifices pacifiques — lequel était aussitôt égorgé : une partie du sang soigneusement recueilli servait à faire des aspersions et onctions sur l'autel; le reste était répandu devant Dieu (*Lévit.*, IV et V).

Tous les ans, le grand-prêtre procédait à l'expiation solennelle pour les péchés du peuple, suivant le rituel majestueux prescrit au Lévitique (ch. XVI). A ces diverses cérémonies la Loi assurait une efficacité réconciliatrice absolue; après chacune, on voit revenir comme un refrain la formule suivante :

1. A.-B. BRUCE, *Apologetics*, Edimbourg, 1892, p. 278.
2. TOUZARD, *op. cit.*, p. 125.

« C'est ainsi que le prêtre fera pour cet homme l'expiation, et il lui sera pardonné. » Tout cela constituait l'*emundatio carnis* si bien caractérisée par l'Épître aux Hébreux (ix, 13); mais, comme le dit encore l'auteur inspiré, le renouvellement même de ces oblations n'est-il pas la preuve de leur impuissance? « Car il est impossible que le sang des taureaux et des boucs ôte les péchés » (x, 1-4).

Aussi l'âme israélite avait-elle d'autres ressources que ce vain formalisme. C'est à ce moment-là, et quelle que soit d'ailleurs l'époque de leur composition, que les psaumes devinrent plus que jamais « le livre de la piété juive ». Or plusieurs, et non des moins beaux, sont des chants de pénitence, chers encore aujourd'hui à la piété chrétienne. Avant le renouvellement solennel de l'alliance, le peuple fit une confession publique de ses péchés (*Néhém.*, ix, 2-3); à titre individuel, souvent le psalmiste se proclame aussi pécheur. « Ne te souviens pas, dit-il à Dieu, des fautes de ma jeunesse » (*Ps.* xxv, 7), et encore aujourd'hui il sent que sa misère est grande (*ibid.*, 11) : « mes iniquités s'élèvent au-dessus de ma tête » (*Ps.* xxxviii, 5). Aussi de son cœur angoissé s'élance cette prière :

Heureux celui auquel la transgression est remise,
à qui le péché est pardonné!...
Je t'ai fait connaître mon péché, je n'ai pas caché mon [iniquité.
J'ai dit : J'avouerai mes transgressions à Iahvé.
(*Ps.* xxxii, 1-5).

Mais, pour obtenir le pardon, il est inutile de multiplier les victimes. Le psaume li développe ce thème avec un accent renouvelé des Prophètes. Ce qu'il faut et ce qui suffit, c'est la conversion du cœur coupable.

Si tu eusses voulu des sacrifices, je t'en aurais offert;
mais tu ne prends pas plaisir aux holocaustes.
Les sacrifices qui sont agréables à Dieu, c'est un esprit
[brisé :
O Dieu! tu ne dédaignes pas un cœur brisé et contrit.
(*Ps.* LI, 15-19).

A ces moyens individuels s'ajoute pour le pécheur la confiance qu'il puise dans la communion des saints. Plus que jamais s'affirme à cette époque la conviction d'une étroite solidarité spirituelle entre les membres de la communauté. De ce chef, les prières et les mérites des justes, vivants ou morts, sont conçus comme réversibles sur tous leurs frères[1]. En particulier, la mort des justes a une grande valeur expiatoire. Le plus jeune des Macchabées le proclame en ces termes :

Mes frères et moi, nous livrons notre vie pour nos lois nationales, suppliant Dieu de devenir bientôt favorable à son peuple... et que sur moi et mes frères s'apaise la colère du Tout-Puissant, justement déchaînée contre notre race. (*II Mach.*, VII, 37-38).

Dans les livres non canoniques consacrés à ces martyrs du judaïsme, la même idée reparaît avec encore plus d'insistance.

O Dieu, soyez propice à votre peuple et puisse-t-il vous suffire le châtiment que nous souffrons pour eux! Faites que mon sang serve à les purifier (καθάρσιον αἷμα) et prenez ma vie en compensation de la leur (ἀντίψυχον αὐτῶν)[2].

Le biographe anonyme ajoute pour son compte que cette prière fut exaucée.

1. Voir WEBER, *Jüdische Theologie*², Leipzig, 1897, p. 292-302. 326-330.
2. *IV Mach.*, VI, 28-29.

Leur mort nous a obtenu le triomphe de nos ennemis, le châtiment des tyrans et la purification du peuple. Ils sont devenus comme responsables par substitution des péchés de la nation (ὥσπερ ἀντίψυχον γεγονότας τῆς τοῦ ἔθνους ἁμαρτίας) ; par les mérites du sang de ces justes et de leur mort expiatoire (διὰ τοῦ ἱλαστηρίου θανάτου αὐτῶν), la divine Providence a sauvé Israël prévaricateur [1].

Par où l'on voit que la pensée juive n'avait pas entièrement perdu de vue la doctrine exprimée au chapitre LIII d'Isaïe.

Et ceci n'empêchait pas Israël de tourner plus ardemment que jamais ses regards vers l'avenir, vers le jour impatiemment attendu où Dieu réaliserait enfin les promesses de bonheur faites à son peuple. Ce messianisme prenait du reste les formes les plus diverses, suivant la disposition des âmes ; mais, si la masse se représentait de préférence un royaume terrestre et politique, il est indéniable que plusieurs en avaient une conception plus élevée. « Dans une portion du peuple, elles [les espérances messianiques] éveillèrent le nationalisme religieux ; dans une autre partie, au contraire, elles tournèrent les esprits à l'idée d'une rédemption spirituelle [2]. »

Cette forme de piété apparaît nettement dans le cantique de Zacharie. Il aspire à « servir Dieu dans la sainteté et la justice tous les jours de sa vie » (Luc, I, 75). Dans la personne de son fils, il voit celui qui va marcher devant le Seigneur « pour lui préparer les voies et donner au peuple la science du salut, [qui consiste] dans la rémission de leurs péchés » (*ibid.*, 77). On ne saurait dire quelle proportion ces âmes d'élite constituaient par rapport à l'ensemble du peuple : tout porte à croire que leur nombre était plutôt

1. *Ibid.*, XVII, 20-23.
2. NIKEL, *op. cit.*, p. 673.

restreint et que les espérances de la masse restaient à tout le moins bien mélangées. Même chez les meilleurs, cette aspiration au salut était souvent associée à une grande confiance dans les œuvres personnelles, qui est le propre du pharisaïsme[1]. Il suffit de constater que le judaïsme contemporain du Nouveau Testament comptait encore de ces fidèles que saint Paul appelait « les Israélites selon l'esprit » : ce sont ceux-là qui reconnurent le Messie dans la personne de Jésus.

Encore est-il qu'ils eurent à passer par-dessus le scandale de ses souffrances et de son crucifiement. Car l'oracle d'Isaïe sur le Serviteur souffrant avait été oublié, ou du moins éclipsé par les prophéties qui annonçaient sa gloire. « Pris dans son ensemble, dit très bien le P. Lagrange, le judaïsme rabbinique a fermé les yeux aux textes qui faisaient présager les souffrances du Messie[2]. »

Un trait curieux de cet état d'esprit est fourni par le targum de Jonathan. L'auteur entend sans doute le célèbre chapitre d'Isaïe comme signifiant le Messie ; mais il n'y sait rien trouver qui annonce ses souffrances : tous les détails sont par lui interprétés dans le sens d'une intercession réconciliatrice. On peut mesurer par ce fait significatif ce que la révélation chrétienne présente de nouveauté par rapport au judaïsme, que Dieu pourtant destinait à lui préparer les voies.

Il ne faut donc pas chercher en dehors du christianisme, pas plus dans l'Ancien Testament que dans les religions païennes, l'idée proprement dite de rédemption et moins encore la notion exacte de sa nature ou les conditions de sa réalisation. Tout cela

1. Voir Lagrange, *Le Messianisme chez les Juifs*, Paris, 1909, p. 264-265.
2. *Ibid.*, p. 239. Cf. p. 245.

faisait partie de ce grand mystère du salut dont la manifestation était réservée au bon plaisir divin (*Col.*, I, 26).

Mais, en attendant, le souvenir de la chute originelle et la parole des Prophètes entretenaient l'espérance ferme du libérateur qui devait le révéler ; l'action croissante de la foi théocratique et la méditation des oracles d'Isaïe formaient peu à peu dans les âmes croyantes du judaïsme ces idées générales d'expiation et de solidarité qui permettraient de le comprendre, cependant que, par une expérience plus vive de ses détresses morales, l'ensemble de l'humanité en ressentait de plus en plus le besoin. C'est ainsi que, d'une manière obscure mais réelle, l'histoire religieuse du monde s'orientait vers son terme providentiel : l'Incarnation et la croix du Fils de Dieu.

CHAPITRE II

DONNÉES DU NOUVEAU TESTAMENT.

« Quand vint la plénitude des temps, Dieu envoya son Fils, né d'une femme, né sous la Loi, afin de racheter ceux qui étaient sous la Loi, afin de nous communiquer [à tous] la filiation adoptive » (*Gal.*, IV, 4). Ainsi se révélait « le mystère de sa volonté, selon le dessein bienveillant qu'il a formé en lui-même... de renouveler toutes choses dans le Christ » (*Eph.*, I, 9).

Dès lors, en effet, ce que le paganisme cherchait en tâtonnant, ce que le judaïsme entrevoyait à peine à travers l'ombre des institutions légales et des oracles prophétiques, était devenu une réalité. En annonçant aux bergers de Bethléem la naissance de Jésus, les anges disaient : « Un sauveur vous est né aujourd'hui, qui est le Christ Seigneur » (Luc, II, 11). Ce céleste message est répété par tous les premiers témoins du christianisme et tous expriment à leur façon que le salut apporté par Jésus-Christ comprend la rémission des péchés depuis si longtemps attendue. « Dieu, dit énergiquement saint Paul, envoyant son propre Fils dans la ressemblance de la chair et en vue du péché, condamna le péché dans la chair » (*Rom.*, VIII, 3). « Il nous a arrachés à la puissance des ténèbres et transportés dans le royaume de son

Fils bien-aimé, en qui nous avons la rédemption, la rémission de nos péchés » (*Col.*, I, 13-14). On connaît le prologue de l'Épître aux Hébreux : « A plusieurs reprises et de plusieurs manières Dieu a parlé jadis à nos pères par les Prophètes ; dans ces derniers jours il nous a parlé par son Fils..., lequel, après avoir fait la purification des péchés, s'est assis à sa droite dans les cieux » (*Hébr.*, I, 1-3). De même saint Jean a retenu et commenté la parole du Baptiste : « Voici l'agneau de Dieu, celui qui enlève le péché du monde » (JEAN, I, 29. Cf. 36).

Comment donc l'Église naissante a-t-elle conçu cette œuvre rédemptrice dont la révélation venait de lui être faite et dont sa foi sentait si vivement le prix? La question est capitale, non seulement pour le croyant qui admet l'inspiration de l'Écriture, mais pour l'historien du dehors, qui ne peut manquer d'apercevoir dans les écrits apostoliques la principale source de la théologie postérieure. C'est pourquoi, de même que tous les fidèles s'attachent à scruter le témoignage biblique avec une respectueuse vénération, tous les adversaires, anciens et modernes, du dogme chrétien ont multiplié leurs efforts pour lui enlever sa base scripturaire. D'ailleurs, la critique a fait des progrès dans le sens d'une rigueur historique de plus en plus grande. A l'encontre du vieux rationalisme socinien, on ne conteste plus guère aujourd'hui que l'orthodoxie ecclésiastique ne se puisse réclamer à bon droit de la doctrine de saint Paul ; mais plusieurs affirment qu'elle n'aurait pas de fondement dans l'Évangile, ni dans la chrétienté primitive [1]. Ici encore il y aurait un « fossé » entre l'en-

1. Cette conception, qui est comme le lieu commun de l'histoire incroyante à l'heure actuelle, a été surtout vulgarisée en France par M. Loisy. Voir *L'Évangile et l'Église* [2], Bellevue. 1903, p. 112-113. Cf. p. 117 : « Paul découvre à la mort un sens et une efficacité qui peu-

seignement de l'Église et celui de Jésus lui-même ou de ses premiers disciples.

La manière nouvelle dont se pose le problème fixe au théologien son devoir. Sous peine de faire œuvre vaine, ce sont les bases mêmes de l'édifice dogmatique qu'il doit vérifier de près, en insistant sur les toutes premières assises, et sa démonstration n'est recevable que si elle est appuyée sur une exégèse strictement documentaire. Aussi bien ce travail est-il déjà fait par des spécialistes autorisés, dont nous n'avons pour le moment qu'à recueillir les conclusions. Mais cette méthode rigoureuse permet d'établir, contre les prétentions de l'hypercritique moderne, la parfaite continuité de la tradition catholique, en montrant dans la pensée authentique de Jésus-Christ le germe de la doctrine rédemptrice qui devait se développer ensuite chez saint Paul et les autres écrivains du Nouveau Testament.

I

Il n'est pas douteux que l'Évangile de Jésus n'ait consisté dans la prédication du royaume, et l'on sait quelles controverses ont surgi naguère sur la signification originelle de ce concept. Deux interprétations extrêmes ont été proposées. Pour l'école eschatologique, le royaume annoncé signifierait la fin prochaine du monde; pour les mystiques du protestantisme libéral, il ne serait autre chose que le règne intérieur de Dieu dans les âmes par la foi et l'amour. L'exégèse catholique a démontré que ces systèmes simplifiés et tendancieux n'ont aucun droit à représenter

vent compter indépendamment de la résurrection. » D'où la proposition 38 du décret *Lamentabili* : « Doctrina de morte piaculari Christi non est evangelica sed tantum paulina. »

l'Évangile authentique et que le royaume répond à un ensemble complexe de notions spirituelles, assez compréhensif pour embrasser l'œuvre personnelle de Jésus lui-même et celle que l'Église doit continuer en son nom jusqu'à la consommation des siècles [1]. Cette conception préalable, que nous rappelons ici à titre de postulat, commande la solution du problème précis qui nous intéresse. Les systèmes restrictifs proposés par la critique seraient incompatibles avec l'idée d'une Rédemption proprement dite ; mais on peut montrer qu'elle a sa place dans l'Évangile intégral, tel que l'histoire le retrouve et que l'Église l'a toujours compris.

D'une manière générale, Jésus vient en Sauveur et se présente comme tel : c'est le fond même de sa mission messianique. « Vous lui donnerez le nom de Jésus, avait dit l'ange ; car c'est lui qui sauvera le peuple de ses péchés » (MATTH., I, 21). Dans cet humble enfant que l'on présentait au temple, le vieillard Siméon, qui attendait, avec tant d'autres justes, « la consolation d'Israël » (LUC, II, 25), avait déjà reconnu « le salut de Dieu » (*ibid.*, 30).

Telle est, en effet, l'attitude prise par Jésus au cours de son ministère. A leur grand étonnement et scandale, les pharisiens le virent fréquenter les publicains et les pécheresses, ceux qu'il appelait en son tendre langage « les brebis perdues de la maison d'Israël » (MATTH., XV, 24). Bien loin de s'en défendre, Jésus affirme que telle est sa mission : « Le Fils de l'homme est venu chercher et sauver ce qui avait péri » (LUC, XIX, 10). Voilà pourquoi il donne comme

1. Pour ne signaler que les ouvrages principaux, voir BATIFFOL, *L'enseignement de Jésus*, Paris, 1906 ; M.-J. LAGRANGE, *Le Messianisme chez les Juifs*, et du même, *Évangile selon saint Marc*, Paris, 1911 ; M. LEPIN, *Jésus, Messie et Fils de Dieu d'après les Synoptiques*, Paris, 1904 ; V. ROSE, *Études sur les Évangiles*, Paris, 1902.

symbole de son ministère la parabole du berger, qui laisse au bercail ses quatre-vingt-dix-neuf brebis fidèles pour courir après la centième qui s'est perdue (Matth., xviii, 12-13 et Luc, xv, 1-8). Car, disait-il ailleurs, « ce ne sont pas les bien portants qui ont besoin du médecin, mais les malades; voilà pourquoi je ne suis pas venu appeler les justes, mais les pécheurs » (Marc, ii, 17).

Faut-il se demander en quoi consiste le salut promis ? Il est manifestement d'ordre tout spirituel, comme l'Évangile lui-même. Jésus, en effet, a répudié les espérances terrestres et politiques. Ce qu'il offre et promet, c'est le bonheur auprès de Dieu — et tel est le terme du salut; mais c'est aussi la vie présente des âmes renouvelées par la foi et l'amour. Voilà pourquoi il faut d'abord se repentir de ses péchés et les réparer par une conduite nouvelle. Dans ce but, sa prédication reprend le thème austère de Jean-Baptiste : « Faites pénitence et croyez à l'Évangile » (Marc, i, 15); mais, de plus, aux âmes de bonne volonté, comme le paralytique (Marc, ii, 5-12) et la pécheresse repentante (Luc, vii, 47-48), il accorde lui-même le pardon de leurs fautes. Ainsi la rémission des péchés apparaît comme le fruit par excellence de l'œuvre messianique.

Pour l'obtenir, il ne faut rien de plus ni rien de moins que la pratique de toutes les vertus évangéliques : humilité et abnégation, patience et charité. Ces dispositions se résument toutes en une seule que Jésus réclame sans cesse : la foi en sa parole et la conversion du cœur qui en doit être la conséquence. Tel est bien le sens général et, si l'on peut ainsi dire, l'esprit de l'Évangile : il n'est pas douteux que, pour toute âme croyante, ces assurances et ces promesses ne doivent posséder une valeur absolue.

Et c'est de quoi les adversaires de la Rédemption

s'emparent avec triomphe ; car, disent-ils, le pardon est accordé au repentir, sans qu'il soit parlé d'une expiation quelconque : la parabole de l'enfant prodigue représente toute la réalité de l'Évangile et du christianisme éternel. Mais n'est-ce pas un vice flagrant de méthode que de chercher une essence doctrinale dans des exhortations toutes pratiques, destinées à pourvoir aux besoins immédiats des âmes? Jésus dans sa prédication fait appel, comme il convenait, aux dispositions morales de ses auditeurs, il pose les conditions subjectives du salut toujours nécessaires ; mais ceci n'affirme ni n'exclut l'œuvre objective de Rédemption, parce que ce n'était pas le lieu ni le moment. Au contraire, étant donné que l'œuvre générale du salut apparaît toujours liée à sa personne de la manière la plus étroite, on peut induire *a priori* qu'il en sera de même pour la rémission des péchés. En effet, l'Évangile nous offre de suffisantes indications pour affirmer que ce suprême bienfait nous est procuré par la vie et, plus précisément, par la mort du Sauveur.

Tandis que le judaïsme attendait un Messie puissant et glorieux, ce fut le sublime paradoxe de Jésus que de choisir une carrière d'humiliation, terminée par la mort la plus infamante. On a observé sans doute que cette perspective n'apparaît pas dans les premiers jours de son ministère : une seule parole fait allusion à ces jours douloureux où l'époux sera enlevé aux siens (MARC, II, 20). Et ceci prouve que le maître voulait ménager l'âme encore faible des disciples, qu'une trop brusque révélation aurait décontenancés. Mais, lorsque leur foi messianique fut mieux assise, comme en témoigne la scène bien connue de Césarée, il n'hésita plus à faire la lumière complète sur le tragique dénouement de son ministère. « Alors il *commença* à leur apprendre, comme

s'expriment formellement saint Marc et saint Matthieu, qu'il fallait que le Fils de l'homme souffrît beaucoup » (MARC, VIII, 31 et MATTH., XVI, 21). Depuis ce moment, les Synoptiques nous ont conservé le récit de deux autres prédictions semblables[1], sans compter de nombreuses déclarations occasionnelles. Il n'y a pas de raison sérieuse qui permette de contester l'authenticité d'une affirmation aussi continue ; l'Évangile atteste que Jésus a prévu sa mort et, par suite, qu'il l'a d'avance librement acceptée : c'est un fait qui doit demeurer acquis à l'histoire.

D'ailleurs, cette mort n'est pas pour lui un simple accident dû à un concours fortuit de circonstances. Non pas qu'il ait manqué d'apercevoir l'intervention des hommes qui en furent les agents : nul n'a dénoncé en termes plus énergiques la malice obstinée des pharisiens et des prêtres. Mais, à travers ces contingences historiques, son âme religieuse voit un dessein de Dieu son Père, dont il lit déjà l'expression dans les écrits des Prophètes : « Il est écrit du Fils de l'homme qu'il doit beaucoup souffrir » (MARC, IX, 12). On sait que cette idée revient à plusieurs reprises et c'est elle encore, au moment de son arrestation, qui lui fait retenir le bras de Pierre, qui avait déjà dégaîné pour le défendre : « Comment donc s'accompliront les Écritures d'après lesquelles il en doit être ainsi? » (MATTH., XXVI, 54). Par conséquent, tout le cours de son existence comme au moment suprême de l'agonie, c'est devant la volonté du Père qu'il incline la sienne : la mort fait partie intégrante de sa mission ; elle est un article essen-

1. Deuxième prédiction dans MARC, IX, 30-31 ; MATTH., XVII, 21-22 ; LUC, IX, 44-45 ; troisième prédiction dans MARC, X, 32-35 ; MATTH., XX, 17-20 ; LUC, XVIII, 31-35. Sur l'authenticité de ces textes contre la critique radicale, voir LAGRANGE, *Évangile selon saint Marc*, p. 205-209, 258-259, et C. VAN CROMBRUGGHE, *De soteriologiae christianae primis fontibus*, Louvain, 1905, p. 24-67.

tiel de son programme messianique[1]. Et ceci nous doit faire entrevoir qu'elle joue un rôle providentiel dans l'œuvre du salut.

On peut aller plus loin ; car l'Évangile nous a laissé des déclarations formelles qui en indiquent le sens. Elles se détachent avec un parfait relief dans ce contexte qui les encadre en les éclairant.

Parmi ces prophéties qui alimentent la pensée du Sauveur, il n'est pas douteux qu'il ne faille faire une place importante à la seconde moitié d'Isaïe[2]. A la synagogue de Nazareth, il montre dans ce livre la prédiction de son ministère (Luc, IV, 17-21) : au moment de la Passion, il se réfère expressément au chapitre sur les souffrances du Serviteur (Luc, XXII, 37). Du simple point de vue historique, n'est-ce pas une indication qu'il a dû attacher à sa mort la valeur rédemptrice si clairement exprimée par le prophète ? Cette induction se vérifie dans deux textes classiques où cette idée trouve son expression positive.

Le premier se rattache à l'épisode bien connu des fils de Zébédée. Jésus profite de cette démarche, qu'inspirait une ambition inconsidérée, pour prêcher aux disciples le renoncement propre à l'esprit évangélique. « Vous savez, leur dit-il, que les grands de la terre exercent leur pouvoir en dominant sur leurs sujets. Qu'il n'en soit pas ainsi parmi vous ; mais, au contraire, celui qui veut être le plus grand, qu'il se fasse le serviteur de tous. » Précepte général qu'il appuie aussitôt sur son propre exemple. « Car le Fils de l'homme n'est pas venu pour être servi, mais pour servir et donner sa vie en rançon

1. Voir Rose, *op. cit.*, p. 250, 252 et 257 ; Batiffol, *op. cit.*, p. 244-250 et Sanday, art. *Jesus-Christ* dans le Dictionnaire de Hastings, t. II, p. 631.

2. Là-dessus consulter Van Crombrugghe, *op. cit.*, p. 13-24 et Batiffol, *op. cit.*, p. 198.

pour beaucoup » (Marc, x, 45 et Matth., xx, 28). En ces quelques mots, c'est toute sa mission que Jésus synthétise; elle est faite d'un seul et même acte de dévouement, qui embrasse toute sa vie jusqu'à la mort inclusivement : par ce long « service », il a le sentiment de contribuer d'une manière efficace au salut de l'humanité.

Il serait excessif de chercher dans cette parole une théorie de l'œuvre rédemptrice : Jésus ne dit pas à qui est donnée cette rançon dont il parle, ni pourquoi elle est nécessaire, ni même exactement en quoi elle consiste. Mais on ne saurait méconnaître que cette image suggère à tout le moins l'idée fondamentale que les âmes se trouvent dans un état de captivité et que la mort du Christ est le moyen de leur délivrance. Pour échapper à cette conclusion, où tout le dogme chrétien se trouve en germe, il n'y a plus d'autre ressource que d'écarter ce texte; et c'est ce que l'on a fait, sous prétexte qu'il trahirait l'influence de saint Paul. L'hypothèse, outre qu'elle n'est appuyée sur aucune preuve décisive, a contre elle toutes les vraisemblances; car il faudrait expliquer pourquoi la doctrine paulinienne n'a trouvé que cet écho chétif dans un texte effacé, pourquoi surtout le plus paulinien des Synoptiques, saint Luc, a précisément négligé ce *logion* qu'on prétend caractéristique. Abstraction faite de tout système préconçu, il n'y a pas de raison pour nier l'authenticité d'une déclaration qui, bien comprise, s'encadre au contraire très bien dans le reste de l'Evangile[1].

Un enseignement du même ordre apparaît dans les récits de la dernière Cène. En présentant le pain

1. Voir Lagrange, *Évangile selon saint Marc*, p. cxlv, 264-266, et Van Crombrugghe, qui rattache ce *logion* à Isaïe, liii, 10-12 et discute à fond la question de la prétendue origine paulinienne, *op. cit.*, p. 67-112.

à ses disciples, Jésus ajoute, d'après la relation de saint Paul et de saint Luc : « Ceci est mon corps livré pour vous. » De même, à propos de la coupe, Jésus évoque le souvenir de l'ancienne alliance et l'on peut ainsi restituer ses paroles, d'après les données communes des trois Synoptiques : « Ceci est mon sang, le sang de l'alliance, qui est répandu pour vous. » Inutile d'insister sur le fait que cette scène se déroule tout entière dans la perspective de la croix. L'esprit du Maître s'absorbe dans la pensée de sa mort imminente ; ce repas d'adieux n'est-il pas le moment favorable pour en découvrir tout le sens à ses amis ? Si donc il attire leur attention sur l'institution de l'antique alliance, que Moïse scella dans le sang des victimes, c'est que sa mort est appelée à remplir un rôle semblable dans le plan supérieur de l'alliance nouvelle. Or il n'est pas douteux que, pour Jésus, celle-ci ne fût la réalité, dont l'autre n'était que l'image. C'est pourquoi son sacrifice, au lieu d'être la consécration extérieure de l'alliance, a pour mission de la produire et pour effet de la réaliser; saint Matthieu ne fait que rendre cette pensée plus explicite en ajoutant que ce sang sera répandu « en vue de la rémission des péchés ».

La critique radicale s'est acharnée contre ces récits de l'institution eucharistique, dont l'inauthenticité semble passée au rang d'un indiscutable postulat. Mais l'exégèse catholique a fait bonne justice de ses arguments, plus spécieux en somme que fondés ; il est acquis à l'histoire impartiale que nous sommes en présence d'une tradition fidèle sur les suprêmes sentiments de Jésus-Christ [1]. Or la signi-

1. Voir encore LAGRANGE, *op. cit.*, p. 355-358, et VAN CROMBRUGGHE, *op. cit.*, p. 113-161. Les auteurs qui ont étudié les origines du dogme eucharistique sont à citer ici, notamment BATIFFOL. *L'Eucharistie*[5], Paris, 1913, p. 91-163 ; J. LEBRETON, art. *Eucharistie*, dans A. D'ALÈS.

fication rédemptrice de la mort du Christ y est formellement énoncée : ce n'est donc pas dans l'enseignement de saint Paul que l'Église primitive découvrit cette idée ; elle n'eut qu'à la recueillir dans les dernières paroles du Maître.

Jusqu'ici nous avons restreint notre enquête au seul témoignage des Synoptiques ; ajoutons qu'il est confirmé par celui du quatrième Évangile, qui prête à Jésus une attitude et un enseignement identiques.

Sans doute l'apôtre saint Jean insiste avec une prédilection marquée sur l'œuvre générale du Sauveur. Jésus est présenté, pendant tout le cours de son ministère, comme le Verbe incarné, accomplissant, par sa présence au milieu des hommes, cette œuvre de lumière et de vie qui est la fonction propre du *Logos* éternel. Mais, dans cette perspective d'ensemble, il ne faut pas perdre de vue que la mort trouve une place. Depuis l'entretien avec Nicodème jusqu'à la prière finale à Dieu son Père, Jésus y fait allusion comme à une partie essentielle de son ministère. Il insiste sur la liberté de son sacrifice : « Personne ne m'enlève la vie, c'est moi qui la donne spontanément » (x, 18) ; mais en même temps il déclare suivre un mandat divin, qui laisse deviner les fins supérieures de la Providence : « C'est le commandement que j'ai reçu du Père » (*ibid.*). « De même que Moïse a élevé le serpent dans le désert, ainsi *faut-il* que le Fils de l'homme soit élevé » (iii, 14).

Ailleurs Jésus-Christ dévoile d'une manière plus précise la signification de cette mort, et il le fait dans des termes qui rappellent ceux des Synoptiques. Il est le bon pasteur qui donne sa vie pour ses brebis (x, 10-11, 15), le grain de blé qui doit se

Dictionnaire apologétique de la foi, fasc. V, col. 1548-1554 ; et C. Ruch, art. *Eucharistie*, dans Mangenot, *Dictionnaire de théologie catholique*, fasc. XXXVIII, col. 1073-1097.

corrompre dans la terre pour porter son fruit (xii, 24-25); et ceci ne rappelle-t-il pas, dans le style propre à saint Jean, ce que saint Marc et saint Matthieu rapportent de son existence dévouée jusqu'à la mort pour la rançon de tous? De même l'idée de sacrifice, qui s'exprime à la dernière Cène, apparaît dans la prière sacerdotale de Jésus : « Je me sacrifie moi-même pour eux, afin qu'ils soient eux aussi sanctifiés en vérité » (xvii, 19)[1].

On peut dire, par conséquent, que tous les témoignages évangéliques concordent, en substance, sur la notion que Jésus-Christ a donnée de son œuvre. Dans la mission de salut qu'il vient accomplir, sa mort sanglante a une place importante et décisive. La valeur rédemptrice qui lui revient dans le plan providentiel, sans être encore exprimée en formules techniques, ni analysée en longs développements, est cependant affirmée de la façon la plus formelle, et les termes simples qui la traduisent portent déjà une doctrine dont l'avenir montrera toute la fécondité. C'est ainsi que la foi de l'Eglise a son germe dans l'enseignement positif et explicite de Jésus. Tel est le précieux dépôt que les Apôtres ont eu pour rôle de conserver et de transmettre au monde, non sans l'enrichir de leurs propres méditations.

II

Après la Résurrection et la Pentecôte, les premiers disciples, désormais affermis par l'Esprit Saint, ont employé tous leurs efforts à approfondir leur foi nouvelle et à la répandre autour d'eux : les

1. Ici le texte joue sur le double sens du verbe grec ἁγιάζω, qui signifie, dans le langage rituel de l'Ancien Testament, sacrifier et sanctifier. Voir Maldonat, *in Ioan.*, xvii, Paris, 1668, col. 1832-1833, et Th. Calmes, *L'Évangile selon saint Jean*, Paris, 1904, p. 415-416.

derniers chapitres de nos Évangiles et le livre des *Actes* nous rapportent l'écho de leurs sentiments et le récit de leur conduite. De ces textes il ressort qu'ils ont vu en Jésus le Messie et qu'ils l'ont prêché comme tel.

Or, un obstacle se dressait devant leur foi naissante, dont il nous est difficile aujourd'hui de comprendre la gravité. La mort de Jésus fut et demeura pour l'ensemble des Juifs, non seulement une surprise, mais un véritable « scandale » (*I Cor.*, I, 23). Il est certain que longtemps les disciples partagèrent les préjugés communs. Au moment où leur maître leur annonça sa mort pour la première fois, tous nos Evangélistes ont conservé le souvenir de la révolte indignée de Pierre (Marc, VIII, 32); après le récit de la seconde prédiction, il est noté que les Apôtres ne comprirent pas (Marc, IX, 31 et Luc, IX, 45). Evidemment leur esprit judaïque n'arrivait pas à concevoir cette idée : la Passion fut pour eux un effondrement [1].

C'est pourquoi Jésus ressuscité prit, au dire de saint Luc, un soin spécial de faire leur éducation sur ce point. « O hommes sans intelligence, dit-il aux pèlerins d'Emmaüs, et dont le cœur est lent à croire tout ce qu'ont dit les Prophètes ! Ne fallait-il pas que le Christ souffrît ces choses et qu'il entrât dans sa gloire? Et commençant par Moïse et par tous les Prophètes, il leur expliqua dans les Écritures ce qui le concernait » (Luc, XXIV, 25-28). Jésus tient le même discours devant les Apôtres réunis : « C'est là ce que je vous disais, lorsque j'étais encore avec vous, qu'il fallait que s'accomplît tout ce qui est

1. « Il est très naturel que les apôtres aient été surpris par l'arrestation, la condamnation et l'exécution de Jésus..., encore plus naturel que le crucifiement ait ruiné leurs projets et exposé même leur foi. » Lagrange, *op. cit.*, p. 208.

écrit de moi dans la Loi de Moïse, les Prophètes et les Psaumes. » Alors, suivant la délicate expression de l'Évangéliste, « il leur ouvrit l'esprit pour comprendre les Écritures et il leur dit : Ainsi il est écrit que le Fils de l'homme souffrirait et qu'il ressusciterait des morts le troisième jour » (*ibid.*, 44-46). Si cette leçon était nécessaire aux disciples dans le désarroi du premier jour, il est certain qu'elle a porté son fruit. A partir de ce moment, ils ne cessèrent plus de méditer les Écritures et les lumières progressives que l'Esprit y révélait à leur foi ne tardèrent pas à résoudre les obscurités de leur raison prévenue.

Par leur action, le même travail psychologique devait se faire dans la pensée des Juifs leurs compatriotes, à qui ils prêchaient hardiment la messianité de Jésus. Les *Actes* nous ont conservé le thème de cette prédication primitive et certains critiques se sont prévalus de ce fait qu'on n'y voit pas apparaître l'idée de la mort rédemptrice. En effet, les Apôtres affirment que Jésus est le Messie et, comme conséquence de son œuvre messianique, ils promettent le pardon des péchés. « Il est écrit, leur avait dit le Maître, que l'on prêchera en son nom la pénitence et la rémission des péchés dans toutes les nations en commençant par Jérusalem » (Luc. xxiv, 47). C'est pourquoi saint Pierre proclame devant le sanhédrin : « Dieu l'a exalté comme prince et Sauveur, pour donner à Israël la pénitence et la rémission des péchés » (*Act.*, vi, 31) [1]. Saint Paul prêche de même : « C'est par lui que le pardon des péchés vous est annoncé, et de toutes ces choses dont vous ne pouviez

1. Voir de même *Act.*, ii, 38 ; iii, 19 et 26 ; x, 43. Cette doctrine aboutit à la déclaration solennelle de saint Pierre qui en dégage bien toute la portée : « Il n'y a pas de salut en dehors de lui ; car il n'est pas d'autre nom sur terre qui soit donné aux hommes pour être sauvés » (iv, 12).

être justifiés par la loi de Moïse, quiconque croit en Jésus en est justifié » (XIII, 38-39). Il ne faut d'ailleurs pas chercher dans ces discours, d'inspiration tout apologétique et pratique, l'expression totale de la foi des Apôtres. Mais il est certain que, si leurs paroles ne dévoilent pas la cause précise de cette Rédemption annoncée, elles ne l'excluent pas davantage, si elle est prouvée par ailleurs — ce qui est le cas.

Dans ces discours mêmes, lorsqu'ils arrivent à mentionner la mort de Jésus, ils en parlent, suivant ce langage mystérieux que nous avons rencontré sur les lèvres du Christ dans les Synoptiques, comme d'un événement providentiel, qui ne s'est pas produit sans « un dessein arrêté » de Dieu (II, 23, et IV, 28) et qui réalise les prédictions lointaines des Prophètes (III, 18; XIII, 27, et XXVI, 23). Et ceci ne laisserait-il pas suffisamment entendre qu'il a son rôle dans l'œuvre messianique? D'autant que les Apôtres, parmi tous ces oracles dont ils se nourrissaient, n'ont pu négliger le chapitre LIII d'Isaïe.

C'est précisément ce chant énigmatique que l'eunuque éthiopien lisait sur son char, lorsque le diacre Philippe vint lui en apprendre la réalisation dans la personne de Jésus (VIII, 28-36). L'auteur des *Actes* ne nous a pas rapporté ce premier commentaire: mais peut-on douter de l'application concrète que prenait cette prophétie pour une âme chrétienne? Ce cas est unique dans nos sources; mais il est significatif: il permet de comprendre par quelle voie scripturaire l'intelligence des Apôtres s'est ouverte à l'enseignement oublié du Maître et a conçu peu à peu l'idée que Dieu attachait une valeur rédemptrice à la mort de son Christ [1].

1. Sur ce principe on a bâti tout un système pour expliquer la conversion de saint Paul. « *a*) Tout fait historique relatif au salut est l'expression de la volonté salvifique de Dieu. Or la mort du Messie sur

Nous avons, en effet, la preuve que cette conception s'est présentée explicitement à leur esprit et que la foi en la Rédemption faisait partie de ce qu'on pourrait appeler le *Credo* de l'Église primitive. En rappelant aux Corinthiens « l'Évangile qu'il leur a prêché » et qui sera, s'ils y persévèrent, la source de leur salut, saint Paul y fait entrer la mort expiatoire et déclare à ce propos que cette vérité lui est venue par tradition. « Je vous ai transmis tout d'abord ce que j'ai moi-même reçu (παρέδωκα ... ὃ καὶ παρέλαβον), savoir que le Christ est mort pour nos péchés selon les Écritures, et qu'il a été enseveli, et qu'il est ressuscité le troisième jour selon les Écritures » (*I Cor.*, xv, 3). N'est-ce pas comme un embryon de symbole apostolique, où le dogme de la Rédemption a déjà sa place? Ce thème, avant d'en faire l'objet spécial de sa prédication, saint Paul l'a trouvé constitué dans l'Église primitive.

On a multiplié les objections et les systèmes pour éluder ce témoignage de l'Apôtre. Mais le texte, dans sa simplicité pour ainsi dire lapidaire, résiste à la critique, comme le reconnaissent sans peine bien des historiens indépendants [1]. Il fournit la preuve positive de ce que les précédentes observa-

la croix est un fait historique relatif au salut. Donc... *b*) La mort du Messie sur la croix est une action de Dieu. Or la mort est la peine du péché. Donc la mort du Messie est aux yeux de Dieu la peine du péché. *c*) La mort du Messie est la peine du péché. Or le Messie est sans péché. Donc le Messie est mort, non à cause de ses péchés, mais à cause des péchés des hommes. » HOLSTEN, dans F. PRAT, *La théologie de saint Paul*, t. II, p. 5, note 2. Ces polysyllogismes prouvent au moins comment l'idée d'une expiation par la mort du Messie pouvait s'introduire facilement dans une intelligence juive.

1. Voir, pour les arguments et les principales autorités, H. HOLTZMANN, *Lehrbuch der N. T. Theologie*, Fribourg-en-Brisgau, 1897, t. I, p. 366-367. M. Harnack a exposé à maintes reprises la même opinion. Voir, en particulier, *Das Wesen der Christentums*, Leipzig, 1900, p. 97, et *Die Mission und Ausbreitung des Christentums*[2], Leipzig, 1906, t. I, p. 76, note 4.

tions rendaient hautement vraisemblable : que la foi en la mort rédemptrice du Sauveur, suggérée par les paroles et les actes de Jésus lui-même, a existé, au moins sous une forme rudimentaire, dans l'esprit des tout premiers croyants.

III

Si saint Paul n'est pas l'inventeur du dogme de la Rédemption, il en fut certainement le plus ardent prédicateur et le premier théologien. Il ne voulait pas, dit-il aux Corinthiens, savoir autre chose « que Jésus crucifié » (*I Cor.*, II, 2); c'est là qu'il se plaisait à montrer, contre les répugnances des Juifs et des païens, la force et la sagesse de Dieu (*ibid.*, I, 22-23). De ce chef, la foi simple des Apôtres se trouve développée chez lui en affirmations multiples et variées, qui s'incorporent à leur tour dans un vaste système du salut. Cette doctrine de l'Apôtre, si importante en elle-même et qui devait exercer tant d'influence sur la pensée chrétienne, a été souvent étudiée *ex professo*; nous ne pouvons ici que la résumer à grands traits [1].

Comme point de départ, il faut se rappeler combien saint Paul fut sensible au fait du péché. Dans les premiers chapitres de l'Épître aux Romains, il a décrit sous les couleurs les plus sombres l'état moral de l'humanité, et ces iniquités individuelles lui apparaissent comme le signe en même temps que la suite

1. Chez les protestants, voir E. Ménégoz, *Le péché et la Rédemption d'après saint Paul*, Paris, 1882. Parmi les plus récents travaux catholiques, voir E. Tobac, *Le problème de la justification dans saint Paul*; F. Prat, *op. cit.*, livre IV, p. 243-335, et notre article dans la *Revue du clergé français*, 15 décembre 1912 et 1er janvier 1913.

d'une première faute dont nous sommes tous solidaires. La conséquence de cet universel péché est double : non seulement les hommes se trouvent dans l'état le plus misérable ; mais ils sont, de plus, les ennemis de Dieu (*Rom.*, v, 10 ; xi, 28 et *Col.*, i, 21), les objets de sa colère (*I Thess.*, i, 10 ; *Rom.*, ii, 5 et 8 ; *Eph.*, ii, 3) et, pour ce motif, voués à une perte éternelle (*Rom.*, ii, 2, 12 et v, 15, 18). Mais de cette profonde détresse Dieu, par un mouvement tout gratuit de sa miséricorde, a voulu nous faire sortir par la mission de son divin Fils (*Eph.*, ii, 4-5) ; « car Dieu dans le Christ se réconciliait les hommes, ne leur imputant plus leurs péchés » (*II Cor.*, v, 12). C'est pourquoi Jésus-Christ est le sauveur qui nous délivre (*Tit.*, ii, 13-14), le médiateur qui nous rapproche de Dieu (*I Tim.*, ii, 5-6), le nouvel Adam qui répare l'œuvre du premier (*Rom.*, v, 14 ss. et *I Cor.*, xv, 21-22, 45-49).

Dans cette économie rédemptrice, c'est la mort du Christ qui tient la place centrale. Les bienfaits généraux que l'on vient d'énumérer nous viennent tous par son sang ; saint Paul accumule les expressions plus ou moins synonymes pour faire saisir les divers aspects de ce mystère. A la mort du Christ nous devons d'être rachetés (*I Cor.*, vi, 20 et vii, 22-23) : notre rançon est constituée par son propre sang (*Act.*, xx, 28), par sa personne elle-même (*I Tim.*, ii, 6). Par elle nous sommes rapprochés de Dieu, réconciliés avec lui (*Eph.*, ii, 11-18 et *Col.*, i, 19-23) et, par là, mis à l'abri de sa colère au dernier jour (*I Thess.*, i, 10 et *Rom.*, v, 9-10). En elle nous sommes justifiés (*Rom.*, iii, 24-27) ; car ce sang nous vaut la rémission de nos péchés (*Eph.*, i, 7 et *Col.*, i, 14), la sainteté et la vie nouvelle dans le Christ (*Tit.*, ii, 14 et *Eph.*, v, 25-27). Tous ces effets bienfaisants sont synthétisés dans le parallèle entre le

premier et le second Adam : de celui-là ont découlé sur nous le péché, la condamnation et la mort ; celui-ci nous rend la justice, la grâce et la vie (*Rom.*, v, 15-21).

Par où l'on voit que, pour exprimer sa foi en la Rédemption, saint Paul n'a pas de terminologie arrêtée, ni de point de vue fixe : comme débordé par son sujet, il a recours à diverses analogies prises dans tous les ordres de la pensée, et qui se fortifient l'une l'autre plutôt qu'elles ne s'éclairent. En détachant celles qui reparaissent le plus souvent, on voit que, pour lui, la mort du Christ opère notre salut par manière de rançon (*I Tim.*, II, 6), de sacrifice (*Eph.*, v, 2) et spécialement de sacrifice expiatoire (*Rom.*, III, 25), de médiation réconciliatrice (*Rom.*, v, 9-10 ; *Eph.*, II, 14-18), de surnaturelle solidarité (*Rom.*, v, 15 ; *I Cor.*, xv, 21-22). Toutes ces images tendent d'ailleurs au même résultat, sur le sens duquel on ne saurait se méprendre : c'est que la mort du Christ vaut efficacement devant Dieu pour notre salut et la rémission de nos fautes.

Aussi bien les critiques les moins croyants renoncent-ils de plus en plus à infliger à la pensée de saint Paul le contre-sens d'une interprétation toute subjectiviste ; et c'est avec raison. M. Ménégoz écrivait il y a trente ans :

Ces déclarations si multiples et si péremptoires devraient ne laisser aucun doute sur le fait que Paul rapporte la rédemption à la *mort* du Christ. Si Paul avait été un auteur profane, il y aurait certainement chez les commentateurs accord complet sur ce point. Mais Paul est un auteur sacré, dont les écrits font autorité dans l'Église, et avec lequel les théologiens n'aiment pas à se trouver en désaccord. Or, la pensée moderne, plus peut-être encore que la philosophie grecque, a de la peine à s'accommoder de la doctrine de la mort expiatoire du Christ.

Cette doctrine manque de « sagesse »; elle est une « folie ». Il s'agit donc d'en adoucir les angles, de lui substituer une idée plus profonde, plus *éthique*, et surtout moins *juridique*. Qu'un dogmaticien fasse des efforts dans ce sens, nous n'y faisons aucune objection. Le progrès dogmatique n'est pas autrement possible. Mais ce que nous ne saurions admettre, c'est qu'un théologien, pour mettre l'Écriture d'accord avec ses idées personnelles, sollicite les textes jusqu'à leur faire exprimer des idées qui n'ont vu le jour qu'au XIX[e] siècle; et qu'après cela, on en appelle à saint Paul, comme à une autorité divine, pour combattre précisément la doctrine que Paul a formellement enseignée. C'est là une tendance trop commune de nos jours. On l'a appelée la tendance « rationaliste »; mais elle se rencontre dans tous les camps. Elle est simplement anti-scientifique [1].

Outre cette foi fondamentale incontestable, ne peut-on discerner, à travers les écrits de saint Paul, quelques essais d'explication théologique? A défaut de système proprement dit, deux idées générales reviennent avec une particulière insistance, que la théologie postérieure a tour à tour exploitées.

Tantôt saint Paul appuie sur le fait même de la souffrance, et il la montre préparée par Dieu pour l'expiation de nos fautes. « C'est à cause de nos péchés que le Christ a été livré à la mort » (*Rom.*, IV, 22); car « Dieu n'a pas épargné son propre Fils, mais il l'a livré pour nous tous » (*Rom.*, VIII, 32); jusqu'à le faire « péché » (*II Cor.*, V, 21) et « malédiction pour nous » (*Gal.*, II, 14). On a souvent forcé à l'excès le sens de ces textes; mais il est certain qu'ici l'Apôtre met en relief l'aspect pénal de la mort du Christ [2].

1. MÉNÉGOZ, *op. cit.*, p. 232-233.
2. Voir TOBAC, *op. cit.*, p. 139-145. L'auteur entend dans le même sens l'image de la rançon employée par saint Paul (p. 142-3); c'est dépasser de beaucoup la pensée de l'Apôtre.

Ailleurs il en souligne la valeur morale avec non moins d'énergie — et ceci l'amène à compléter l'action du Père par celle du Fils[1]. Non seulement, en effet, il dit que le Christ est mort pour nous ; il précise qu'il est mort en esprit d'amour et d'obéissance (*Philipp.*, II, 6-12). Plus encore, il y a de sa part libre sacrifice et généreuse initiative. « Il m'a aimé et s'est livré pour moi » (*Gal.*, II, 20) ; d'une manière plus générale, il s'est livré pour nous et pour nos péchés (*Gal.*, I, 4), pour témoigner l'amour qu'il portait à son Église (*Eph.*, V, 25) et à tous ses frères (*I Tim.*, II, 6 et *Tit.*, II, 14). C'est pour cela que sa mort fut devant Dieu un sacrifice d'agréable odeur (*Eph.*, V, 2) et son obéissance a réparé au regard de l'éternelle justice la désobéissance du premier père (*Rom.*, V, 19).

Il est difficile de savoir lequel de ces deux aspects domine dans la pensée de saint Paul, puisqu'il n'a pas pris soin d'en faire lui-même la synthèse ; mais on ne saurait méconnaître qu'il affirme l'un et l'autre, offrant ainsi la plus riche matière aux spéculations théologiques de l'avenir.

En toute hypothèse, la Rédemption par la croix occupe dans saint Paul une place centrale ; ce mystère est vraiment pour lui le nœud vital du christianisme, auquel se rattache toute sa mystique et toute sa morale. Grâce à la Rédemption, l'humanité se trouve affranchie du péché et de toutes les tyrannies secondaires qui en découlent ou le préparent : la Loi, la concupiscence, le démon, la mort. Cette délivrance, qui est déjà réalisée en principe, ne s'achèvera qu'au dernier jour par la résurrection. Pour en obtenir le bénéfice, il faut s'attacher au Christ par la foi et le Baptême, qui deviennent la

1. Voir PRAT, *op. cit.*, p. 271-275 et TOBAC, *op. cit.*, p. 145-150.

source d'une vie nouvelle. Ainsi la régénération spirituelle du chrétien, l'œuvre surnaturelle de l'Église, qui forment ensemble, dans toute son ampleur, ce corps mystique dont le Christ est la tête et qui doit se développer ici-bas pour atteindre sa perfection dans la vie future, constituent le fruit normal et le plein achèvement de la Rédemption [1].

Telle est, dans ses grandes lignes, la doctrine que saint Paul a groupée autour du mystère de la croix. Par rapport à l'Évangile et à la foi simple des premiers apôtres, il n'est pas douteux qu'elle ne représente un développement considérable. Mais, en même temps que le dogme de l'inspiration en garantit l'autorité pour le croyant, l'histoire en vérifie la continuité substantielle avec l'enseignement personnel de Jésus et la tradition de la primitive Église. Quelle que soit son originalité, saint Paul n'a voulu être qu'un apôtre et un disciple du commun Maître; ce n'est pas le diminuer que de le laisser à ce rang.

IV

Chez les autres écrivains du Nouveau Testament, la doctrine de la Rédemption se retrouve avec les mêmes traits essentiels, modifiés seulement, autant qu'on puisse l'apercevoir à travers des textes peu nombreux et d'ordinaire peu explicites, suivant le caractère général de chacun.

Il faut faire une place à part à l'Épître aux Hébreux, où la Rédemption est l'objet d'une exposition étendue, et qui s'ordonne, avec les allures d'une sorte de thèse,

1. Voir PRAT, *op. cit.*, livre IV, ch. III : « Les effets immédiats de la Rédemption », livre V : « Les canaux de la Rédemption », livre VI : « Les fruits de la Rédemption ». Cf. TOBAC, *op. cit.*, p. 175-243.

autour du concept de sacrifice [1]. L'auteur a pour but d'établir la caducité et la déchéance de l'ancienne Loi, la valeur absolue et définitive de la nouvelle. Nourri de judaïsme et s'adressant à des lecteurs à qui les mêmes sentiments sont familiers, c'est à des catégories judaïques qu'il emprunte les éléments de sa démonstration. C'est pourquoi Jésus-Christ y est représenté comme un prêtre, et toute son œuvre comme une médiation sacerdotale sur le plan des institutions lévitiques.

Dans cette économie, le sacrifice joue un rôle prépondérant. Ainsi qu'il fut le rite providentiel d'alliance (IX, 18-21), il demeure le moyen de la maintenir et de la renouer : « presque tout d'après la Loi est purifié dans le sang et sans effusion de sang il n'y a pas de rémission » (*ibid.*, 22). Outre les multiples ablutions légales (IX, 10), l'auteur a nommément en vue les sacrifices quotidiens pour le péché (VII, 27 et X, 11) et le grand sacrifice annuel d'expiation (IX, 7 et 25). Mais à son âme éclairée par la révélation chrétienne ces immolations sanglantes, ces aspersions et ces holocaustes apparaissent comme des gestes tout extérieurs, incapables de purifier les consciences (IX, 9 et 13) et que Dieu ne saurait avoir pour agréables (X, 5-9). Leur impuissance s'avère ostensiblement dans le fait même qu'il faut sans cesse les renouveler, ce qui n'aurait plus sa raison d'être si le cœur était purifié et abolie la conscience de la faute. C'est donc moins une expiation qu'une commémoraison des péchés que le grand-prêtre vient accomplir tous les ans au jour solennel des *Kippourim* (X, 1-4).

1. Sur la doctrine de cet ouvrage, on peut consulter, non sans quelques réserves, E. MÉNÉGOZ, *La théologie de l'Épître aux Hébreux*, Paris, 1894; mieux F. PRAT, *La théologie de saint Paul*, première partie, Paris, 1908, p. 526-537, 547-550.

Jésus-Christ, au contraire, est le prêtre véritable qui vient accomplir le seul sacrifice qui soit efficace pour la rémission des péchés. Ce fut son intention « en entrant dans le monde » (x, 5) ; elle s'est réalisée au moment de la Passion, « où il s'est offert lui-même à Dieu par le Saint-Esprit en victime immaculée » (ix, 14). Et ce sacrifice est parfait et définitif : « il s'est offert une seule fois pour enlever les péchés d'un grand nombre » (ix, 28) : cette unique offrande suffit à nous sanctifier (x, 10 ; vii, 27 et ix, 15). Aussi n'y a-t-il plus désormais chez les chrétiens de sacrifice pour le péché (x, 18) ; mais Jésus lui-même, entré dans le ciel comme dans un autre Saint des Saints, ne cesse de présenter à Dieu la supplication perpétuelle de son sang versé pour nous (i, 3 ; ix, 24-25 et x, 11-14). Ce qui fait la valeur de ce sacrifice, c'est sans doute la personne du prêtre, dont les premiers chapitres ont décrit la céleste origine et la médiation transcendante ; mais c'est aussi la sainteté de sa vie (vii, 26-28) et l'excellence de son oblation. Il n'a pas offert le sang de victimes sans raison ; mais il s'est offert lui-même (ix, 12, 25-26) ; et l'auteur prend bien soin de relever que ce qui fait le prix de son sang, c'est la volonté généreuse avec laquelle il l'a offert (x, 9-10), c'est l'amour (ii, 9-10, 14-18) et l'obéissance (v, 7-9) dont il a fait preuve à l'heure de sa Passion.

Ainsi donc, pour l'auteur de l'Épître aux Hébreux comme pour saint Paul, notre salut est fondé par la croix du Fils de Dieu ; mais ici l'idée de sacrifice, qui était effacée chez l'Apôtre, passe au premier plan et attire tout à elle. De ce chef, la doctrine de la Rédemption prend à la fois plus d'unité et moins d'ampleur ; la nature profonde et le sens réparateur de ce mystère apparaissent en moindre lumière, mais ses aspects transcendants et les dispositions

morales qu'il comporte sont exprimés en formules qui demeureront chères à la piété de tous les âges non moins qu'à la théologie.

Les autres écrits apostoliques ne nous offrent pas un ensemble doctrinal comparable à celui que l'on vient d'esquisser; c'est en rapprochant quelques déclarations éparses que l'on peut entrevoir leur doctrine.

Saint Pierre a décrit avec une particulière prédilection les splendeurs de l'ordre surnaturel réalisé dans l'Église (*I Petr.*, v, 4-11). Il en voit la cause dans la mort du Christ, dont le sang nous rachète à la manière de l'agneau pascal (*II Petr.*, ii, 1 et *I Petr.*, i, 18-19) et nous purifie comme une sorte d'aspersion rituelle (*I Petr.*, i, 2). Par delà ces images, l'Apôtre songe au serviteur innocent d'Isaïe qui expie par ses souffrances la faute des coupables. « Le Christ a souffert pour nous... Il a porté lui-même nos péchés dans son corps sur la croix... et par ses douleurs nous avons été guéris » (*I Petr.*, ii, 21 et 24). Et un peu plus loin : « Il est mort une fois pour les péchés, lui juste pour nous pécheurs, afin de nous rapprocher de Dieu » (*ibid.*, iii, 18).

Quant à saint Jean, on sait assez combien il se plaît à contempler les âmes régénérées dans la lumière et la vie, réunies entre elles et avec Dieu par une charité parfaite. De ce fait la cause lointaine est dans la mission totale et la personne même du Verbe incarné; mais il y a place dans cet ensemble pour la mort rédemptrice. Elle accomplit, aux yeux de l'Apôtre, une œuvre d'universelle délivrance, ainsi que, sans le savoir, Caïphe le prophétisa (Jean, xi, 50-53 et xviii, 4), et de véritable rachat spirituel (*Apoc.*, v, 9 et xiv, 3-4). Plus spécialement Jésus-Christ est venu enlever le péché du monde (Jean, i, 29 et 36; *I Ioan.*, iii, 5 et 8); et il le fait par le

moyen de son sang (*Apoc.*, I, 5), qui possède une vertu de purification (*I Ioan.*, I, 7), comme une sorte de bain salutaire (*Apoc.*, VII, 14 et XXII, 14). Ces diverses images sont empruntées au rituel des sacrifices; d'une manière plus précise, le Christ joue le rôle de victime expiatoire par rapport à nos péchés (*I Ioan.*, IV, 10) et à ceux du monde entier (*ibid.*, II, 2).

Au total, une même donnée fondamentale ressort de tout le Nouveau Testament, plus ou moins développée suivant le génie propre des auteurs et l'étendue de leurs écrits, mais enseignée et l'on pourrait presque dire vécue par tous comme un élément de la révélation chrétienne. C'est le péché qui mettait un obstacle aux relations normales entre Dieu et l'homme; Jésus-Christ en procure aux âmes la rémission, figurée plutôt que réalisée par les rites de l'ancienne loi. Dès lors, sa mission inaugure dans le monde une ère nouvelle, qui tient tout à la fois au caractère de sa personne et de sa vie, qui est particulièrement rattachée au mystère de sa mort : une cause réelle, objective et définitive, de salut est par là posée, qui se traduit par la purification des consciences et la réconciliation des pécheurs avec Dieu.

Ces communes affirmations des auteurs inspirés expriment les traits essentiels du dogme de la Rédemption. Il ne reste plus qu'à rapprocher les uns des autres ces éléments épars, à les préciser par l'analyse et féconder par la synthèse, de manière à dégager le système théologique dont ils contiennent le principe. Le rôle de la tradition sera de réaliser peu à peu ce progrès.

CHAPITRE III

DÉVELOPPEMENT HISTORIQUE DE LA DOCTRINE.

On n'a plus besoin aujourd'hui de démontrer à personne que la doctrine révélée est susceptible de se développer au cours des âges. Echo de la grande tradition catholique, le concile du Vatican a proclamé le principe de ce développement, dont les théologiens cherchent à préciser les conditions et les lois; mais ils ne peuvent le faire d'une manière efficace que s'ils se montrent attentifs à conformer leurs théories aux faits de l'histoire.

Car tous les cas de développement sont loin de répondre à un type uniforme. Lorsqu'il s'agit, comme pour la Rédemption, d'un dogme qui est lié à la personne même du Sauveur et qui touche aux réalités les plus pratiques de l'ordre spirituel, il serait surprenant, pour ne pas dire impossible, que la tradition chrétienne fût demeurée muette à son endroit. Et comme il se trouve que cette vérité est l'objet dans l'Écriture d'un enseignement formel, comme elle y est traduite en affirmations multiples et variées, sinon toujours rigoureuses dans la forme, on ne doit pas s'attendre à rencontrer ici cette première phase de vie latente et implicite que l'on a pu constater ailleurs.

De fait, il n'est peut-être pas de vérité chrétienne

qui soit plus nettement affirmée dès la première heure et qui se maintienne, dans la suite, avec plus de constante uniformité. La Rédemption n'a pas suscité de ces grandes luttes doctrinales qui marquent l'histoire de tant d'autres dogmes, comme par exemple l'Incarnation ou la Trinité, et jalonnent les principales étapes de leur développement; sa croissance s'est opérée sans crise, sous la poussée lente et pacifique de l'Esprit de vérité et la réflexion des intelligences croyantes. Mais, à raison même de cette possession continue, ce dogme est demeuré plus longtemps que les autres à l'état d'affirmations éparses et imprécises. Tandis que l'hérésie amena les Pères de l'Église à instituer une étude spéciale des doctrines trinitaire ou christologique, qui reçurent ainsi dès le IVe et le Ve siècles leur expression définitive, il faut arriver jusqu'au moyen âge pour que le dogme de la Rédemption devienne l'objet d'un examen méthodique et que la théologie catholique élabore cette formule où désormais l'Église allait fixer sa foi.

Telle du moins apparaît au croyant la marche générale suivie par le dogme de la Rédemption au cours des siècles. Elle ne serait pas aussi simple ni aussi droite, au dire des critiques incroyants : une des plus actuelles et plus spécieuses objections dirigées contre l'orthodoxie ecclésiastique n'est-elle pas précisément la solution radicale de continuité qui existerait entre les diverses étapes de son évolution ? C'est, en tout cas, ce qu'affirment, avec cette parfaite sérénité qui convient aux conclusions acquises, les historiens profanes de notre dogme. Qu'on en juge par cette page, à la fois brillante et hautaine, où le dernier d'entre eux synthétise sa pensée.

Cette longue histoire peut être aisément résumée : elle se divise en trois périodes qui se succèdent et repré-

sentent trois conceptions différentes de l'œuvre du salut. La première, celle des Pères de l'Église, est dominée par la notion mythologique d'une rançon payée par Dieu à Satan. Bien qu'elle se rattache à la métaphore biblique du rachat et de la rançon, cette conception n'en est pas moins le produit d'habitudes mythologiques de penser, qui survivaient dans l'ère nouvelle et asservissaient l'imagination des premiers chrétiens. La seconde période, qui va des premiers temps de la scolastique à la fin du XVIIe siècle, est dominée par la conception juridique d'une satisfaction objective donnée à Dieu, sous forme de dette payée à un créancier ou de peine substitutive agréée par le juge. Cette conception a sa racine dans la métaphore biblique d'une dette ou d'un châtiment dus par le pécheur. Mais elle n'apparaît pas moins comme la revanche, dans la théologie du moyen âge, des idées légales du pharisaïsme et de son code de justice fondé sur la peine du talion. Enfin la troisième période ou la période moderne est marquée par l'effort de la pensée chrétienne pour saisir et interpréter le salut religieux comme un fait essentiellement moral, qui se passe, non plus dans le ciel, mais dans la conscience. S'élever des conceptions païennes aux conceptions juives, et du légalisme de ces dernières à la religion de l'amour, passer du point de vue juridique au point de vue moral, tel est donc la signification et le sens dans lequel elle nous invite à marcher[1].

Dans ce verdict sans appel non moins que sans tendresse, abstraction faite de cette allure tranchante et de cette excessive schématisation qui caractérisent

1. Auguste SABATIER, *La doctrine de l'expiation et son évolution historique*. Paris, 1903, p. 90-91. Une semblable philosophie de l'histoire inspire l'œuvre, aujourd'hui bien oubliée mais autrement sérieuse, d'Albert RÉVILLE, *De la Rédemption. Études historiques et dogmatiques*, Paris, 1859. L'un et l'autre ne font que vulgariser les thèses de la science allemande, dont les plus gros monuments demeurent toujours Christian BAUR, *Die christliche Lehre von der Versöhnung in ihrer geschichtlichen Entwickelung*, Tubingue, 1838, et Albert RITSCHL, *Die Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*[3], Bonn, 1889.

les vulgarisateurs subalternes, on a un spécimen de la sentence portée contre la tradition chrétienne par l'histoire moderne des dogmes. Sous une forme moins radicale, les théologiens libéraux de la Rédemption se plaisent à retracer le tableau des théories diverses et contradictoires qui se succédèrent dans le passé : ils y voient la preuve qu'aucune n'épuisa jamais la foi totale de l'Église, et cette variété de conceptions inadéquates leur paraît ouvrir toutes grandes les portes du champ théologique à l'invasion de systèmes nouveaux. Qui ne voit, en l'une comme en l'autre hypothèse, combien grave serait le fait, s'il était fondé?

Nous avons discuté ailleurs ces prétentions de la critique avec l'ampleur qui convient [1] ; ce travail nous donne le droit de synthétiser à notre tour. L'analyse intime du dogme, qui aura sa place dans la suite de cette étude, nous permettra de voir si la théologie de la Rédemption élaborée par le moyen âge, et qui demeure encore aujourd'hui celle de l'Église, est réellement esclave, ainsi qu'on l'affirme, de catégories juridiques et pharisaïques inacceptables à la raison comme au sens moral, si la pensée chrétienne a attendu les temps modernes et l'avènement du protestantisme libéral pour être attentive aux besoins de la conscience et découvrir la religion de l'amour.

1. J. RIVIÈRE, *Le Dogme de la Rédemption. Essai d'étude historique*[2]. Paris, 1905. Sur le même sujet, on peut consulter l'ouvrage un peu ancien de Henry N. OXENHAM, *The catholic doctrine of the Atonement*, traduit en français par J. BRUNEAU, Paris, 1909 et le récent précis de Karl STAAB, *Die Lehre von der stellvertretenden Genugtuung Christi*, Paderborn, 1908. On trouvera de nombreux matériaux dans B. DOERHOLT, *Die Lehre von der Genugtuung Christi*, Paderborn, 1891, une bonne esquisse dans la thèse de J. Fr. S. MUTH, *Die Heilstat Christi als stellvertretende Genugtuung*, Munich, 1904, et d'excellentes indications dans Bernard FUNKE, *Grundlagen und Voraussetzungen der Satisfactionstheorie des h. Anselm von Canterbury*, Münster, 1903.

Pour le moment, ce qui est nécessaire et suffisant, c'est de vérifier la fondamentale continuité de la foi catholique à travers les siècles et de s'assurer que les synthèses du moyen âge ne font que reprendre, en le perfectionnant, le meilleur de la tradition patristique.

I

Il est classique en théologie de distinguer, dans le témoignage des Pères, ce qu'ils attestent comme témoins de la foi de ce qu'ils enseignent comme docteurs privés. La même distinction doit être présente à l'esprit de l'historien qui ne veut pas se méprendre sur le sens et la portée de leur doctrine; car, lorsqu'ils reproduisent les affirmations communes, c'est la croyance traditionnelle de l'Église qui s'exprime par leur intermédiaire, tandis que les explications théologiques qu'ils en ont tentées n'engagent que leur pensée personnelle.

Or, il semble que les historiens incrédules du dogme de la Rédemption aient surtout fait consister leur tâche à colliger des singularités doctrinales, à rapprocher des théories extrêmes, en négligeant le fondement commun sur lequel elles reposent. Ainsi arrive-t-on sans peine à dresser des synthèses d'une parfaite tenue philosophique, où les époques se dessinent en contours précis, où les idées se meuvent, à travers les oppositions et les contrastes, suivant une loi de progrès indéfini. Pourquoi faut-il que ces belles constructions de l'esprit manquent de base sur le terrain des faits? C'est que le désir de faire se succéder et s'entre-choquer les conceptions excentriques fait oublier à ces historiens tendancieux les données communes qu'elles exploitent. Il est certain, au con-

traire, que, par dessous et par delà les systèmes d'explication, dont la direction peut être divergente et la valeur bien inégale, il y a un courant uniforme d'affirmations dogmatiques, dont la monotonie même désole l'historien, qui désirerait établir des relations et discerner des nuances, mais réjouit le croyant, qui est heureux d'y retrouver, constante à travers les époques, la perpétuité de sa foi.

A vrai dire, pourrait-il en être autrement, quand on a vu la place que tient dans l'Écriture la doctrine de la Rédemption et quand on sait, d'une manière générale, que la pensée des Pères s'est alimentée à peu près exclusivement dans la méditation du livre sacré? Sans doute, ni les controverses de l'époque ni la pente de leurs propres spéculations ne les ont conduits à consacrer à cette doctrine une étude *ex professo*; mais, à défaut d'un traité méthodique, les enseignements de détail apparaissent dans leurs œuvres avec une multiplicité qu'on souhaiterait parfois moins surabondante.

La mission terrestre du Fils de Dieu leur apparaît comme à nous la source unique du salut. Si l'Évangile de saint Jean leur révèle surtout son œuvre de lumière et de vie, ils lisent comme nous dans saint Paul la valeur rédemptrice et le caractère expiatoire de sa mort; plus qu'à nous une exégèse volontiers allégorisante leur permet de découvrir, à travers les institutions et les oracles de l'Ancien Testament, l'annonce ou la figure du sacrifice de la croix. C'est pourquoi il n'est pas de tâche plus facile que de relever, au cours de leurs prédications ou de leurs lettres, de leurs traités exégétiques ou théologiques, les déclarations, occasionnelles mais d'autant plus significatives, où s'affirme leur foi au salut des âmes et à la rémission des péchés par la mort du Christ. Il n'est pas un des textes retenus par la dogmatique

moderne qui n'ait été aperçu par eux et plus ou moins largement commenté.

Tout ce qu'on peut dire — et ceci ne saurait surprendre personne — c'est que le relief, tout comme le nombre, de ces énoncés doctrinaux est variable suivant la tournure d'esprit des auteurs et la nature de leurs écrits.

C'est ainsi qu'un exégète de métier, préoccupé surtout de critique et de grammaire, comme saint Jérôme, glisse sur des textes qui reçoivent, au contraire, de longs développements chez un prédicateur comme saint Jean Chrysostome ou chez des théologiens comme saint Augustin et saint Cyrille d'Alexandrie. De même, des esprits positifs, moins soucieux de spéculation que de morale et de réalisation pratique, seront-ils peu portés à approfondir les conditions théoriques du salut : d'où la pauvreté relative des premiers écrivains de langue latine, comme saint Cyprien et Tertullien lui-même, sans parler d'auteurs comme Arnobe et Lactance, dont la pensée semble n'avoir jamais atteint que les dehors du christianisme.

Pour d'autres, au contraire, c'est une tendance trop exclusivement intellectualiste qui retient leur attention sur le Christ docteur et leur fait oublier d'autant le Christ prêtre et victime pour l'expiation des péchés. Tel est le caractère dominant des Apologistes, telle aussi la propension instinctive des spéculatifs alexandrins. Encore est-il qu'on retrouve des échos de la doctrine traditionnelle chez Justin et Clément d'Alexandrie, comme nous en trouverions sans doute chez tous les représentants de la même école, s'il nous était resté d'eux autre chose que des plaidoyers adressés à ceux du dehors. Il est même remarquable que le contact plus fréquent de l'Écriture fait que nous devons à Origène, malgré sa conception à tant d'égards si spéculative de la révélation chrétienne,

un témoignage particulièrement riche en matière de Rédemption. Mais ces différences individuelles, qu'on peut aisément s'expliquer, ne doivent pas empêcher de voir que tous les Pères reproduisent à satiété les mêmes affirmations fondamentales sur Jésus mort pour nous et pour nos péchés. Toute la foi catholique est là.

Mieux encore que ces allusions éparses, un fait bien connu prouve la place essentielle que tient dans l'esprit de ces témoins de l'Église ancienne l'idée de Rédemption : c'est qu'ils se sont appuyés sur elle pour défendre la christologie orthodoxe contre les diverses hérésies qui l'ont menacée : l'œuvre du Christ leur sert d'argument pour établir — ou rétablir — la vraie notion de sa personne. Pour démontrer que le Sauveur a été véritablement homme, on rappelle que c'est notre nature qui devait être rachetée et relevée : que, par conséquent, Jésus-Christ, s'il n'eût été homme comme nous et de notre substance, n'était pas capable de nous donner les exemples de vertu dont nous avions besoin, ni de souffrir enfin et de mourir pour nous arracher à la mort et au péché. Ainsi raisonnent saint Irénée et Tertullien contre le docétisme : plus tard, les Cappadociens opposent à Apollinaire des considérations toutes semblables. De même, pour maintenir la divinité effective du Christ, saint Athanase contre Arius et saint Cyrille contre Nestorius arguent de ce principe que la Rédemption ne saurait être efficace si elle est réalisée par un homme ordinaire ou par une créature quelconque. Seul celui-là qui a fait l'homme au commencement était capable de le racheter; seul le Fils éternel de Dieu pouvait nous rendre les droits perdus à la filiation adoptive : seul celui qui était sans péché pouvait obtenir aux pécheurs leur pardon.

Dans ces traits généraux, la foi des Pères de

l'Église ne saurait être mise en doute; mais on s'est demandé quelle valeur dogmatique ils attachaient à cette doctrine. Il n'est pas question, bien entendu, d'en chercher une définition officielle que rien ne provoquait; mais la place qu'elle occupe dans les écrits des Pères et le rôle qu'ils lui accordent dans leurs controverses contre l'hérésie sont la meilleure preuve qu'ils la tenaient pour un élément essentiel et incontesté de la révélation chrétienne.

On a pourtant invoqué quelques textes, d'après lesquels il s'agirait là de spéculations sans importance. Parmi les questions que saint Irénée abandonne à la libre discussion, il range celle-ci : « Pourquoi le Verbe s'est-il incarné et a-t-il souffert[1] ? » On lit encore dans un discours de saint Grégoire de Nazianze : « Spéculez à l'aise sur le monde et les mondes, sur la matière, sur l'âme, sur les créatures raisonnables, bonnes et mauvaises, sur la résurrection, le jugement, la rétribution, les souffrances du Christ. Car dans ces matières, réussir n'est pas sans profit, échouer est sans danger[2]. » Mais ailleurs le même Grégoire déclare que, pour être sauvés, « nous avions besoin de l'Incarnation et de la mort d'un Dieu[3] »; il s'explique en termes formels sur la valeur rédemptrice et purificatrice du sang de Jésus-Christ. De même saint Irénée, quelques pages avant la phrase dont on se réclame, place parmi les articles de la foi universelle cette affirmation que « le Fils de Dieu s'est incarné pour notre salut »[4].

C'est dire que nos auteurs savent déjà qu'il existe, autour des souffrances du Christ, des problèmes subsidiaires et de pure curiosité : les textes cités

1. Iren., *Adv. haereses*, I, 10, 3; *P. G.*, VII, col. 556.
2. Greg. Naz., *Orat.* XXVII, 10 ; *P. G.*, XXXVI, col. 25.
3. Id., *Orat.* XLV, 28; *ibid.*, col. 661.
4. Iren., *Adv. haereses*, I, 10, 1 ; *P. G.*, VII, col. 549.

laissent le champ libre à ces sortes de recherches théologiques : mais on n'en saurait conclure que leur pensée, moins encore la pensée de l'Église, était indifférente ou incertaine sur la signification rédemptrice de la mort du Sauveur. De tout l'ensemble de cette littérature chrétienne primitive il ressort, au contraire, avec évidence qu'il y avait un enseignement traditionnel sur la Rédemption et que cette doctrine, sans être encore définie ni même didactiquement précisée, appartenait comme une partie intégrante et peut-être d'autant plus profonde à la foi de l'Église.

Il est difficile cependant de supposer que les données scripturaires sur la Rédemption aient pu être ainsi maintenues et utilisées sans en recevoir aucun accroissement. Déjà le seul fait qu'elles soient reproduites et commentées leur assure plus de force et de consistance : la glose, même si elle n'ajoute rien au texte, en fait du moins ressortir la signification. Mais de plus, autour des principes posés par l'Écriture, il s'est produit peu à peu un travail de véritable développement, dont voici les principaux traits.

D'abord une doctrine s'est formée sur la personne du Rédempteur. Dans ce que l'Écriture avait enseigné comme un fait, la réflexion théologique des Pères a découvert comme une sorte de loi : l'existence chez le Sauveur des deux natures, divine et humaine, associées dans l'étroite intimité d'une personne unique, leur a paru être la condition nécessaire de sa mission rédemptrice. Tel fut le résultat direct et définitif des grandes controverses christologiques ; il contribuait par une répercussion toute naturelle à mettre en plus vive lumière le mystère même de la Rédemption.

Sur l'œuvre rédemptrice elle-même et la mort du Christ qui la réalise, les Pères ont exploité sans dis-

tinction les matériaux fournis par les divers écrits bibliques; plus ou moins appuyés, les termes de rançon, de sacrifice et de victime, d'expiation et de réconciliation, sont familiers à tous.

Il est d'usage, chez les historiens rationalistes du dogme, de reconnaître dans la théologie latine une insistance déjà toute moderne sur la passion du Sauveur et le prix de son sang. « L'Incarnation étant toujours supposée, écrit M. Harnack, c'est la mort du Christ qui est devenue en Occident le *punctum saliens*. Déjà avant saint Augustin, elle est considérée un peu sous tous les aspects possibles : comme sacrifice, comme réconciliation, comme rançon, comme substitution pénale. Saint Ambroise lui découvre un rapport avec le péché conçu comme une dette [1]. » Cet aveu nous dispense d'autres preuves.

Or ces expressions se retrouvent au moins aussi souvent chez les Pères Grecs; c'est même chez eux, à raison de la prodigieuse souplesse de leur langue, qu'elles prennent leur maximum de relief. La rançon se précise au sens d'un véritable échange dont le Sauveur fournit le prix : d'où aux termes scripturaires, déjà si expressifs, de λύτρον et ἀντίλυτρον s'ajoutent couramment ceux de ἀνταλλαγή et ἀντάλλαγμα. Ainsi apparaît-il que le Christ a pris notre place par un mystère de substitution. Dès la fin du Ier siècle, Clément de Rome écrivait : « Il a livré son sang pour nous selon la volonté de Dieu, et sa chair pour notre chair, et son âme pour nos âmes [2] » ; saint Irénée tient à peu près le même langage [3] : cette idée s'incarne bientôt dans le terme classique de ἀντίψυχον.

1. A. Harnack. *Dogmengeschichte*³, t. II, p. 50 51.

2. Clem., *Ad Corinth.*, XLIX, 6.

3. Iren., *Adv. haer.*, V. 1, 1 : *P. G.*, VII, col. 1121. Plus tard, il se trouva des théologiens pour entendre la formule du symbole ὑπὲρ ἡμῶν dans le sens de ἀντί. Voir Gelas. Cyz., *Hist. conc. Nic.*, II. 23 ; *P. G.*, LXXXV, col. 1304.

Moyen de délivrance par rapport à nous, la mort du Christ est un sacrifice par rapport à Dieu. De ce chef, deux effets principaux lui sont attachés, que désignent les expressions techniques de ἱλαστήριον et de καθάρσιον, tantôt employées absolument, tantôt rapprochées de αἷμα ou même de λύτρον. Citons seulement quelques lignes d'Eusèbe de Césarée, qui chante en ces termes le sacrifice du divin agneau : τὸ μεγὰ καὶ τίμιον λύτρον, τὸ τοῦ παντὸς κόσμου καθάρσιον, πάντων ἀνθρώπων ἀντίψυχον, τὸ πάσης κηλῖδος καὶ ἁμαρτίας καθαρὸν ἱερεῖον, ὁ ἀμνὸς τοῦ Θεοῦ [1]. Ainsi s'apaise la colère divine et les coupables sont purifiés de leurs fautes. Comme le serviteur de Dieu, Jésus innocent s'est approprié nos péchés [2], jusqu'à devenir péché et malédiction, αὐτοαμαρτία καὶ αὐτοκατάρα, comme dit saint Grégoire de Nazianze [3] : aussi les mérites de sa mort ont-ils la vertu de détruire l'inimitié qui nous séparait de Dieu. S'il est vrai que ces idées soient caractéristiques du réalisme latin en matière de théologie rédemptrice, pour les relever chez les Grecs la dogmatique moderne n'a que l'embarras du choix.

Non contents d'accentuer le fait de notre Rédemption, plus d'une fois les Pères en ont cherché la raison d'être. Quelques déclarations fugitives sont à retenir, qui, tout en respectant les initiatives de la libéralité divine, suggèrent que l'économie actuelle du salut répond à une loi providentielle. « Soyons persuadés, disait déjà l'Épître de Barnabé, que le Fils de Dieu ne pouvait souffrir sinon à cause de nous [4]. » Et voilà qui souligne la bonté qui préside à notre Rédemption ; mais voici qui en fait ressortir la

1. EUSEB. CAES., *Dem. Evang.*, I, 10 : *P. G.*, XXII, col. 88.
2. Cette expression se trouve dans EUSÈBE, *op. cit.*, X, 1, col. 72, dans GREG. NAZ., *Orat.* XXX, 5 ; *P. G.*, XXXVI, col. 108-109.
3. *Orat.* XXXVII, 1, col. 284.
4. PS. BARNAB., *Epist.*, VII, 2.

mystérieuse sagesse. « Il a donné son propre Fils en rançon pour nous, écrit l'auteur anonyme de l'Épître à Diognète... Quelle autre chose, en effet, pouvait couvrir nos péchés, sinon sa justice? Qui pouvait nous justifier, nous pécheurs et impies, si ce n'est le seul Fils de Dieu [1] ? » Si des vues aussi profondes se trouvent chez de modestes écrivains des premiers siècles, on peut bien supposer qu'elles ne resteront pas étrangères à la réflexion plus pénétrante des théologiens postérieurs. En effet, soit la gravité du péché, soit le grand nombre des pécheurs, leur paraissent requérir l'intervention d'un Dieu pour réaliser notre Rédemption [2]. Les deux commentaires latins de saint Paul, qui se sont égarés sous les noms de saint Ambroise et de saint Jérôme, transmettaient à leurs lecteurs des formules lapidaires comme celles-ci : « *Tam caro empti sumus ut a nullo redimi potuissemus nisi a Christo qui omnium dives est* [3]. » Et encore : « *Solus inventus est qui ut immaculata hostia pro omnibus qui erant in peccatis mortui offerretur* [4]. »

Du moins la Rédemption offerte par Jésus-Christ fut-elle suffisante et au delà. « L'injustice des pécheurs, enseigne saint Cyrille de Jérusalem, n'était pas aussi grande que la justice de celui qui est mort pour nous; nous n'avions pas péché autant que valait la justice de celui qui pour nous a livré son âme [5]. » « *Cuius sanguinis pretium*, dit semblablement saint Ambroise, *poterat abundare ad universa mundi*

1. *Epist. ad Diogn.*, IX, 4.
2. « Ce n'est pas d'un homme que nous devons attendre cette expiation, mais de quelqu'un qui dépasse notre nature, de Jésus-Christ l'homme-Dieu, qui seul peut offrir à Dieu une expiation suffisante pour nous tous. » BASIL., *In Psalm.* XLVIII, 4 ; *P. G.*, XXIX, col. 440.
3. PS. AMBROS., *I Cor.* VII, 23 : *P. L.*, XVII, col. 221.
4. PS. HIERONYM., *II Cor.*, V, 15 : *P. L.*, XXX, col. 785.
5. CYRILL. HIER., *Catech.* XIII, 33 ; *P. G.*, XXXIII, col. 813.

totius redimenda peccata[1]. » Saint Cyrille d'Alexandrie s'empare de ce fait contre Nestorius, déclarant que notre Sauveur, parce qu'il est le propre Fils de Dieu, a réalisé la Rédemption efficace de l'humanité et que seul il pouvait en offrir le prix équivalent : l'adjectif ἀντάξιος et ses dérivés, qui reviennent perpétuellement dans ses œuvres, faisaient d'ailleurs partie de la tradition antérieure[2].

C'est ainsi qu'en affirmant la foi catholique au mystère de la Rédemption les Pères soulevaient déjà par moments ces problèmes subsidiaires sur la nature, la raison d'être, la valeur de l'œuvre rédemptrice, qui nous sont aujourd'hui familiers. Si imparfaites que fussent encore leurs solutions, elles ne devaient pas être perdues pour les synthèses théologiques de l'avenir.

II

En attendant, on voit s'ébaucher, dans l'œuvre des Pères, quelques essais d'explication systématique. Non pas qu'on y trouve nulle part un traité proprement dit de la Rédemption : même le *De Incarnatione Verbi* de saint Athanase, celui de tous les écrits patristiques qui en donnerait le plus l'impression, offre trop de digressions et sacrifie trop à l'éloquence pour qu'on puisse le comparer sérieusement au *Cur Deus homo*. Et cette lacune littéraire répond à l'état réel des choses.

Mais, si le problème de la Rédemption n'est pas encore étudié en lui-même et si, par conséquent, la doctrine sur ce point demeure très imparfaitement

1. Ambros., *Ps.* XLVIII, 14 : *P. L.*, XIV, col. 1161.
2. Voir Clem. Alex., *Quis dives salvetur*, 37 : *P. G.*, IX, col. 641, et Basil., *loc. cit.*

analysée, à travers les affirmations de détail on voit se dégager certaines conceptions générales, plus ou moins appuyées suivant les esprits et les moments, qui reparaissent partout dans la théologie des Pères et à propos desquelles on peut parler, avec une suffisante exactitude, de systèmes ou du moins de théories. Il faut ajouter, pour être complet, que les éléments de chacune se retrouvent presque toujours chez le même écrivain — et ceci montre quel défaut de méthode ont commis les historiens, lorsqu'ils veulent ramener toute la doctrine des Pères à ces tentatives imparfaites d'explication, qui n'épuisent même pas la pensée totale de leurs auteurs. A la lumière de ces observations, nous pouvons suivre maintenant, sans en exagérer l'importance, les principales directions de la théologie patristique.

Une d'entre elles a été baptisée dans l'histoire sous le nom de théorie physique ou mystique de la Rédemption. Il s'agirait d'un système du salut où l'incarnation occupe la place essentielle et décisive, à l'effet de produire la divinisation de la race humaine. En voici la description sommaire sous la plume d'Auguste Sabatier.

Le point de vue qui domine toute la théologie grecque est celui d'une théosophie rationnelle et mystique tout à la fois, fondée sur la doctrine centrale de l'incarnation du *Logos*. C'est du fait de l'incarnation que découle l'œuvre rédemptrice elle-même. Dieu est devenu homme, [disait saint Athanase], afin que nous devenions divins comme lui. Telle est la formule qui retentit alors de tous les côtés. Cette divinisation de la nature humaine, par l'union du *Logos* avec un corps d'homme, enferme pour la nature humaine soumise jusque-là à la corruption et à la mort, la sanctification et le germe d'une vie éternelle aussi bien physique que spirituelle [1].

1. A. Sabatier, *Op. cit.*, p. 45-46.

Au dire des mêmes historiens, cette conception expliquerait seule l'importance vitale que prirent les controverses christologiques dans l'Église grecque : mais qui ne voit en même temps qu'elle tendrait à rendre inutile ou secondaire, puisque tout l'intérêt porte ici sur l'Incarnation, le mystère de la mort rédemptrice proclamé par l'Évangile et par saint Paul, professé unanimement, comme on l'a vu tout à l'heure, par la tradition patristique elle-même? La paradoxale gravité de cette conclusion doit nous mettre en garde contre le système qui l'inspire.

Cependant il n'est pas douteux que les Pères Grecs ne se complaisent à développer ce genre de spéculations, lesquelles d'ailleurs ne sont pas sans écho dans la littérature latine. Saint Irénée en posait déjà le principe par sa célèbre doctrine de la *recapitulatio;* plus tard, sans parler de multiples allusions de détail, saint Athanase en fait le thème principal de son traité *De Incarnatione Verbi;* saint Grégoire de Nysse y trouve la trame presque unique de sa *Grande Catéchèse.* Chez tous, il s'agit, moins d'une théorie proprement dite de la Rédemption, que d'une synthèse de la restauration spirituelle, au sens le plus large, qui se déroule suivant un plan identique dont voici le schéma.

Dès l'origine, l'humanité avait reçu du créateur une destinée surnaturelle : elle avait pour fin d'être unie à Dieu: elle devait puiser dans cette union l'immortalité, l'incorruptibilité, la vie sans terme. Mais l'homme demeurait libre; au lieu de s'attacher à Dieu son bien suprême, il s'est détourné de lui par le péché. De ce premier désordre la mort a été la conséquence et le châtiment, par où il faut entendre la mort spirituelle de l'âme et la mort physique du corps. A ce désastre Dieu cependant voulut porter remède. C'est pourquoi le Verbe de Dieu,

celui-là même qui avait fait l'homme au commencement, est venu refaire son œuvre. En s'unissant à notre humanité par l'Incarnation, il réalise à nouveau pour notre race, et d'une manière bien plus parfaite, l'union avec Dieu qui était le principe de sa vie; par là même il rend à l'humanité déchue les dons divins d'incorruptibilité et d'immortalité. Cette œuvre, inaugurée par l'Incarnation, continuée par la grâce dans chacune de nos âmes, ne s'achèvera d'ailleurs qu'au dernier jour, lorsque la résurrection assurera la ruine définitive de la mort et le triomphe de la vie.

Telle est cette économie providentielle du salut qu'ont analysée à l'envi les théologiens, en même temps qu'elle était méditée par les mystiques et chantée par les orateurs. Décrite comme un fait, elle se prête à encadrer toute l'histoire surnaturelle du monde. Et pour qui réfléchit sur sa raison d'être, qui ne voit qu'elle soulève les problèmes les plus fondamentaux de la raison et de la foi, que l'Incarnation y apparaît comme le moyen providentiel, nécessaire peut-être, et la cause effective du salut? De fait, c'est là que les Pères ont cherché le plus volontiers une réponse à la question *Cur Deus homo,* qui déjà se posait devant leur esprit. Par son ampleur synthétique propre aux vastes considérations, par le rôle qu'y tient le mystère de l'Incarnation, objet alors de tant de controverses, on comprend que ce système occupe une telle place dans la pensée patristique. Aussi bien l'idée-mère n'en est-elle pas encore aujourd'hui retenue et exploitée par la théologie de l'état surnaturel?

Si l'on a bien saisi le caractère propre de cette spéculation mystico-théologique, il devient facile d'en apprécier la valeur. Ce n'est pas ici le lieu de la discuter en elle-même et d'examiner si son *leit*

motie, cette idée de divinisation que caresse volontiers certaine philosophie moderne, est autre chose qu'une vague poésie. Par rapport au problème qui nous occupe, cette théorie de la restauration surnaturelle ne fait qu'esquisser les principes généraux et comme les grandes lignes du salut ; elle n'en épuise pas la réalité totale, telle qu'elle est fournie par les données mêmes de la révélation. Elle ne donnerait du péché qu'une notion insuffisante, puisqu'on y envisage ses effets destructeurs plutôt que son essence propre ; elle laisserait de côté la valeur rédemptrice de la croix. Aussi bien n'est-elle qu'un cadre, où ne s'enferme pas toute la pensée des Pères sur la Rédemption. Saint Athanase fait entrer la mort du Sauveur comme un élément au cœur même de sa synthèse : de même que la vie du Verbe incarné vient nous rendre la vie, sa mort lui paraît nécessaire pour expier notre mort. Et si cette doctrine n'apparaît pas dans la *Grande Catéchèse* de saint Grégoire de Nysse, le fait qu'on en trouve partout ailleurs les matériaux dans son œuvre diminue cette lacune. Avec saint Grégoire de Nazianze, il dirait lui aussi : « Nous avions besoin de l'Incarnation et de la mort d'un Dieu pour vivre »[1], encore que sa théologie n'ait su faire de ces deux vérités qu'une systématisation insuffisante.

De ce chef, on doit dire que la prétendue théorie d'une rédemption mystique ou physique, dont l'Incarnation ferait tous les frais, n'existe pas à proprement parler chez les Pères. Ce qui a donné lieu d'en parler, c'est un système général du salut, parfaitement vrai dans son fond et non moins compatible avec le dogme traditionnel de la mort rédemptrice, mais qui, par son ampleur même, pouvait avoir et

1. Gregor. Naz., *Orat.* XLV, 28 : *P. G.*, XXXVI, col. 661.

eut parfois l'inconvénient d'accorder au mystère de la croix un moindre relief ou une place trop restreinte, et par là de donner le change à des historiens tendancieux, prompts à transformer en déviation doctrinale un simple déficit théologique.

Beaucoup plus compromettante en apparence serait la théorie dite des droits du démon, qui a permis de lancer contre les Pères les pires reproches. A. Sabatier écrit encore :

> Le côté négatif de l'œuvre du Christ n'était pas absolument négligé... Mais si l'on cherche comment la vie du Christ a opéré cette rédemption des pécheurs, on constate que presque tous les Pères se la représentent comme un drame semi-mythologique et semi-juridique des plus étranges. La théorie d'une rançon payée au diable semble être le prolongement, dans l'Eglise, des imaginations gnostiques. Cette conception plaisait à la fantaisie populaire ; mais plus la théologie s'y abandonnait, plus elle s'éloignait de la théorie d'un sacrifice offert à Dieu... Irénée, le premier, semble avoir esquissé la théorie de la rançon ainsi entendue... Presque tous les Pères de l'Église, d'Irénée à Grégoire le Grand, se plaisent à développer et à prêcher cette théorie, en sorte qu'elle va s'embellissant et se dramatisant de plus en plus, à la confusion du diable qui devient alors le personnage à la fois odieux et ridicule des mystères du moyen âge [1].

Il est certain que les Pères, surtout dans leurs écrits destinés au peuple, ont accordé au démon une place et un rôle que ne lui attribuerait pas un théologien moderne. L'Ecriture enseigne à plusieurs reprises que, par le péché, l'homme était tombé au pouvoir du démon ; elle présente notre salut comme un rachat, comme une victoire sur

1. A. Sabatier, *op. cit.*, p. 47-50. Il est classique de distinguer une période mythique » dans l'histoire de la Rédemption et cette période embrasse ni plus ni moins toute l'ère patristique.

Satan. Ces diverses images retenues et rapprochées allaient devenir le germe de toute une théologie. Déjà saint Irénée estime qu'en décrétant le plan de notre rédemption Dieu s'est préoccupé du démon et qu'il a voulu agir envers lui selon la « justice »[1]. A sa suite, beaucoup de Pères reconnaissent à Satan une espèce de droit : mais ils imaginent diversement la manière dont Dieu voulut en tenir compte.

Tantôt ils conçoivent une sorte de contrat d'échange. Le démon tenait tous les hommes en captivité : mais il a sollicité à leur place, en tout cas il a obtenu le sang et l'âme du Christ. Et sans doute cette proie lui a-t-elle échappé, parce que le Christ était Dieu ; mais notre délivrance n'en était pas moins juste. C'est la théorie de la rançon : exposée par Origène[2], développée surtout par saint Grégoire de Nysse[3], elle reparaît par allusions chez saint Basile et saint Ambroise[4] ; saint Jérôme lui fait encore une place en commentant saint Paul[5]. D'autres fois, les Pères recourent à une procédure qui relève de la justice distributive. Satan exerçait un empire légitime sur les pécheurs, que Dieu avait soumis à son joug comme sanction de leur faute ; mais il a dépassé son droit en entreprenant sur le Christ innocent qui ne lui devait rien : par suite, Dieu a pu le dépouiller à juste titre de ses captifs. C'est la théorie de

1. IREN., III, 18,7 et V, 21,1 : « Neque enim *iuste* victus fuisset inimicus nisi ex muliere homo esset qui vicit eum. » Cf. V, 1,1 : « Non deficiens in sua iustitia *iuste* etiam adversus ipsam conversus est apostasiam, ea quae sunt sua redimens ab ea. »

2. ORIGEN., *In Matth.*, XVI, 8 ; *P. G.*, XIII, col. 1397-1400, et *In Rom.*, II, 13 : *P. G.*, XIV, col. 911.

3. GREGOR. NYSS., *Or. catech.*, 22-24 ; *P. G.*, XLV, col. 60-66.

4. Voir BASIL., *In Ps.* XLVIII, 3 : *P. G.*, XXIX, col. 437, et AMBROS., *Epist.* LXXII, 8-9 : *P. L.*, XVI, col. 1245-1246.

5. HIERONYM., *Eph.*, I, 7 : *P. L.*, XXVI, col. 450-451.

l'abus de pouvoir, qui est classique chez les Pères, soit grecs soit latins, à partir du IVe siècle[1]. Enfin, soit isolée, soit rattachée aux précédentes, se développe la théorie de la revanche. Dieu, qui aurait pu nous sauver par un seul acte de volonté, a préféré le faire par l'Incarnation : ainsi le démon qui avait vaincu l'humanité est à son tour vaincu par elle, et les Pères se plaisent à multiplier les images destinées à dépeindre la surprise de Satan terminée par une pitoyable défaite. Le filet de l'oiseleur, l'hameçon, la souricière apparaissent tour à tour dans les homélies, avec un accompagnement de descriptions plus ou moins pittoresques, depuis saint Grégoire de Nysse jusqu'à saint Jean Damascène, depuis saint Jérôme et saint Augustin jusqu'à saint Grégoire le Grand et saint Isidore de Séville[2]. En vue de cette œuvre également, les Pères ont souvent réclamé l'Incarnation : seul un Homme-Dieu pouvait réaliser notre Rédemption suivant les lois de la justice.

Pour une saine appréciation de ce curieux mouvement d'idées, il faut d'abord faire entrer en ligne de compte la variété même de ses formes. Il ne s'agit pas d'une théorie unique, mais de plusieurs théories successives, aux nuances assez différentes, bien que s'inspirant toutes du même principe. Moins encore faut-il en perdre de vue le caractère : il s'agit moins d'une doctrine arrêtée que de descriptions populaires, où tous les traits ne doivent pas être pris au pied de la lettre. Cette simple considération ne suffit-elle pas à écarter le grief de mythologie ou d'inconscient dualisme, qu'on a voulu de ce chef imputer à la théologie patristique ? Le système de la rançon, le seul qui semblerait donner lieu à ce reproche, ne

1. Voir J. Rivière, *op. cit.*, ch. XXII, p. 385-414.
2. *Ibid.*, ch. XXIII, p. 415-445.

fut jamais unanimement accepté : il a été combattu par Adamantius au IIIe siècle[1], par saint Grégoire de Nazianze au IVe[2] ; à partir de cette époque, on n'en trouve plus de trace sérieuse. C'est d'ailleurs une question de savoir si cette idée d'une rançon payée à Satan fut jamais autre chose qu'une métaphore mal venue : en tout cas, ni cette théorie, ni les théories postérieures n'impliquent chez le démon un droit proprement dit, qui le rendrait indépendant de Dieu. Au contraire, dans ces tableaux étranges et que l'imagination des orateurs sacrés embellissait à l'envi des plus bizarres arabesques, il est possible d'entrevoir une traduction populaire de cette grande loi de providentielle sagesse qui préside au plan divin de la rédemption[3]. Mais un théologien moderne reconnaîtra sans peine que l'expression en fut malheureuse : les diverses théories élaborées autour des droits du démon n'ont plus pour nous que l'intérêt d'un archaïsme.

Le cas ne commencerait à devenir inquiétant que si cette théologie rudimentaire était la seule que les Pères aient su construire pour expliquer la valeur rédemptrice de la mort du Christ. Et c'est bien ce qu'affirment à l'envi les historiens superficiels du dogme; mais il n'est pas d'affirmation plus contraire à la réalité des faits. Car les Pères, outre les enseignements dogmatiques déjà signalés, nous ont laissé des commencements d'explication, où la mort du Sauveur apparaît ordonnée par rapport à Dieu en vue de la rémission de nos péchés.

Tout d'abord ils ont développé l'idée de substi-

1. ADAMANT., *De recta in Deum fide*, I; *P. G.*, XI, col. 1756-1757.
2. GREGOR. NAZ., *Orat.* XLV, 22; *P. G.*, XXXVI, col. 653. Cf. IOAN. DAMASC., *De orthodoxa fide*, III, 27; *P. G.*, XCIV, col. 1096.
3. Là-dessus voir WIRTZ, *Die Lehre von der Apolytrosis*, Trèves. 1906, p. 57-130, et B. FUNKE, *op. cit.*, p. 57-77.

tution pénale : à cet égard, le chapitre LIII d'Isaïe et les textes classiques de saint Paul sont devenus le noyau d'un système, que gouverne la perception plus ou moins obscure d'un principe de justice.

Le fait n'est guère contesté pour ce qui concerne les Pères latins. Il suffit de rappeler quelques formules caractéristiques. Tertullien écrivait déjà : « *Quis alienam mortem sua solvit nisi solus Dei Filius? Ad hoc enim venerat ut ipse, a delicto purus et omnino sanctus, pro peccatoribus obiret*[1]. » Saint Ambroise synthétise sa pensée en ces termes : « *Contraximus chirographum culpae, poenam sanguinis debebamus : venit Dominus Iesus, suam pro nobis obtulit*[2]. » Et il ajoute ailleurs : « *ut, quia solvi nequeunt divina decreta, persona magis quam sententia mutaretur*[3]. » Une phrase bien connue et qui en résume cent autres nous édifiera sur la doctrine de saint Augustin. « *Suscepit Christus sine reatu supplicium nostrum, ut inde solveret reatum nostrum et finiret etiam supplicium nostrum*[4]. »

Or toutes ces idées sont familières aux Pères Grecs; saint Athanase a même pris soin de les organiser d'une manière qu'on peut déjà dire systématique. Dieu avait porté contre le péché une loi de mort et cette menace devait absolument se réaliser, sous peine de rendre vaine la parole divine.

La mort avait désormais régulièrement empire sur nous; et il était impossible d'échapper à cette loi, car elle avait été portée par Dieu en punition de la désobéissance... Or il serait absurde que la parole de Dieu fût mensongère et que Dieu, par conséquent, ayant statué que l'homme mourrait de mort s'il venait à pécher, la loi de

1. TERTULL., *De pudicitia*, 22.
2. AMBR., *De virgin.*, XIX, 126; *P. L.*, XVI, col. 299-300.
3. ID., *In Luc.*, IV, 7; *P. L.*, XV, col. 1614.
4. AUGUST., *Contra Faust.*, XIV, 4; *P. L.*, XLII, col. 297.

mort ne s'appliquât pas après la faute. Dans ce cas, Dieu ne serait plus vérace, si, du moment qu'il a décrété notre mort, nous venions à ne pas mourir... Le Verbe de Dieu voyait donc que la corruption des hommes ne serait dissoute que par la mort de tous; d'autre part, étant le Verbe immortel et le fils du Père, il ne pouvait lui-même mourir. C'est pourquoi il prit un corps mortel, qui, par cela même qu'il appartenait au Logos souverain, fût susceptible de mourir au lieu de tous et de demeurer incorruptible à cause du Logos qui l'habitait... Il livra donc à la mort ce temple et instrument corporel qui était le sien comme une sorte de substitut pour nous tous (ἀντίψυχον ὑπὲρ πάντων). Ainsi était acquittée notre dette... Par le sacrifice de son corps, il mit fin à la loi de mort portée contre nous, en même temps qu'il inaugurait en nous un principe de vie par l'espoir de la résurrection [1].

Faut-il ajouter que c'est encore une théologie bien gauche que celle qui ne trouve à invoquer en ces matières que les exigences de la véracité divine? Du moins est-ce un effort intéressant pour synthétiser autour d'un principe rationnel le réalisme de la Rédemption par la croix. Cette théorie reparaît comme une sorte de tradition dans la théologie grecque postérieure, mais sans y faire de notable progrès [2].

L'idée de sacrifice expiatoire a fourni le cadre d'une autre synthèse, non moins courante dans la littérature patristique. Voici comment déjà la dessinait Origène sur le plan de l'épître aux Hébreux.

Dominus et Salvator noster, quasi agnus ad occisionem ductus et in sacrificium altaris oblatus, peccatorum remissionem universo praestitit mundo... Dicitur agnus

1. ATHAN., *De Inc. Verbi*, 6 et 9-10; *P. G.*, XXV, col. 105-108 et 112-113. Cf. *ibid.*, 20; col. 132.

2. Voir CYR. HIER., *Cat.* XIII, 33; *P. G.*, XXXIII, col. 813; CYRILL. ALEX., *De adoratione in spir. et ver.*, III; *P. G.*, LXVIII, col. 293-297; PROCL. CONST., *De laudibus s. Mariae*, Orat. I, 5-9; *P. G.*, LXV, col. 685-689.

quia voluntas et bonitas eius, qua Deum repropitiavit hominibus et peccatorum indulgentiam dedit, talis exstitit humano generi quasi agni hostia immaculata et innocens, qua placari hominibus divina creduntur... Donec enim sunt peccata, necesse est requiri et hostias pro peccatis. Nam... si non fuisset peccatum, non necesse fuerat Filium Dei agnum fieri... Verum, quoniam introiit peccatum in hunc mundum, peccati autem necessitas propitiationem requirit, et propitiatio non fit nisi per hostiam, necessarium fuit provideri hostiam pro peccato. Et quoniam peccati ipsius diversae et variae qualitates fuerunt, diversorum animalium mandantur hostiae... Sed et in his omnibus unus est agnus qui totius mundi potuit auferre peccatum; et ideo cessaverunt ceterae, quia talis haec fuit hostia ut una sola sufficeret pro totius mundi salute [1].

Or, ici encore, cette page du brillant alexandrin inaugure une tradition théologique dont s'inspirent en Orient, pour ne signaler que les principaux, saint Basile et saint Grégoire de Nazianze [2], qui est reprise en Occident par saint Augustin et saint Grégoire le Grand [3]. Qui ne voit que toute la Rédemption s'y déroule autour de Dieu et du péché, que le cadre fourni par l'analogie rituelle de sacrifice leur sert à présenter ces notions de colère divine, de réparation nécessaire, de médiation réconciliatrice, qui sont encore à la base de nos traités modernes?

Du reste, les idées de substitution pénale et de sacrifice expiatoire, qui représentent les deux directions fondamentales de la théologie rédemptrice chez les Pères et se trouvent aboutir chacune à un semblable schématisme, demeurent le plus souvent sé-

1. Origen., *In Num.*, hom. XXIV, 1; *P. G.*, XII, col. 757-758.

2. Voir Basil., *In Ps.* XLVIII, 3-4; *P. G.*, XXIX, col. 437-440, et Greg. Naz., *Orat.* XLV; *P. G.*, XXXVI, col. 624-664.

3. Voir August., *Enchirid.*, 33, 48 et 48-50; *P. L.*, XL, col. 248-256 et Greg. Magn., *Moral.*, XVII, XXX, 46; *P. L.*, LXXVI, col. 32-33.

parées. La plupart des écrivains patristiques développent l'une et l'autre suivant les occasions, mais sans en essayer la synthèse; Eusèbe de Césarée est peut-être le seul qui ait ramené explicitement la notion de sacrifice à une substitution de peine[1]. Il s'ensuit que les Pères ont parlé beaucoup de sacrifice, qu'ils ont proclamé l'oblation du Christ nécessaire et efficace, mais sans en dire la raison, tout comme ils ont développé le thème de l'expiation pénale sans en chercher le motif. En un mot, il leur manque d'avoir fait une analyse rigoureuse du péché, dont ils ont plutôt retenu les effets qu'ils n'en ont dégagé l'essence[2]. Voilà pourquoi, jusque dans ses meilleures esquisses, leur théologie de la Rédemption demeure superficielle; mais il n'en est pas moins vrai, pour qui refuse de s'en tenir aux formes excentriques — et secondaires, en somme — de leur pensée, que, par leurs essais de théorie sur l'expiation et le sacrifice, ils en ont formé le cadre, tandis que la méditation et le commentaire de l'Écriture ne cessait d'en maintenir devant leur esprit, avec un relief croissant, les matériaux essentiels[3].

III

Parvenue au moyen âge dans cet état encore amorphe, la théologie de la Rédemption allait y recevoir enfin sa forme systématique. De cette doctrine dispersée saint Anselme fit l'objet d'un traité

1. EUSEB. CAESAR., *Demonst. Evang.*, X, 1 : *P. G.*, XXII, col. 724-725.
2. Voir B. FUNKE, *op. cit.*, p. 78.
3. Sur saint Augustin en particulier, voir J. GOTTSCHICK, dans *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 1901, p. 97-213.

spécial, son célèbre *Cur Deus homo*[1]; aux analogies imparfaites qui la traduisaient jusque-là il substitua le terme technique et l'idée de satisfaction, qui permit de creuser par une étude approfondie le contenu réel des affirmations courantes sur le péché et les conditions de sa réparation. C'est pourquoi tous les historiens reconnaissent que le *Cur Deus homo* fait époque et les croyants tiennent que le dogme traditionnel a reçu de lui ses contours à peu près définitifs.

En regard de la tradition antérieure, ce qui frappe, à la lecture de cet ouvrage, c'est la vigueur avec laquelle le problème est saisi et résolu. Anselme, qui a pris contact, par saint Augustin sans doute, avec les spéculations grecques sur l'Incarnation déifiante et qui connaît en tout cas les fins diverses de ce mystère[2], s'attache, lorsqu'il s'agit de Rédemption, à la question essentielle du péché et à la mort du Christ qui le répare. Moins encore s'arrête-t-il aux théories populaires du rachat et autres semblables. Les droits du démon sont par lui écartés comme sans fondement[3] : Satan n'était qu'un geôlier dont il n'y a pas à tenir compte. Dieu et l'homme sont seuls en cause dans sa théologie de la Rédemption ; c'est entre eux qu'intervient le rôle du Christ médiateur. Le problème ainsi délimité, Anselme s'efforce de retrouver par une enquête purement rationnelle les solutions de la foi.

Deux idées fondamentales, toutes les deux hautement chrétiennes et philosophiques, sont à la base de sa démonstration. C'est d'abord le péché, dont saint Anselme montre qu'il est dans son fond une

1. Texte dans *P. L.*, CLVIII, col. 361-430; édition séparée à Londres chez David Nutt.
2. Voir *Medit.* I, 8 ; *ibid.*, col. 716-717.
3. *Cur Deus homo*, I, 7 ; col. 367-368, et *Medit.* XI ; col. 763-764.

offense de Dieu, parce qu'en désobéissant le pécheur refuse à son Créateur ce qui lui est dû et le prive de l'honneur qui doit lui revenir du chef de ses créatures. De cette notion du péché découle celle de satisfaction. Pour rentrer en grâce avec Dieu, le pécheur doit réparer son offense ; et il ne peut le faire qu'en restituant à Dieu, par un surcroît d'hommage, l'honneur qu'il lui a ravi : voilà ce qu'on appelle satisfaction. Ce terme, dont on a voulu chercher l'origine dans la notion germanique du *Wergeld*, est emprunté tout simplement à la langue pénitentielle de l'Église, qui s'en servait depuis Tertullien pour désigner les bonnes œuvres par où le pécheur doit rentrer en grâce avec Dieu [1]. Toute l'originalité de saint Anselme fut d'appliquer ce terme à l'œuvre rédemptrice du Christ.

A l'aide de ces données, le docteur de Cantorbéry construit une synthèse dialectique, dont les membres s'enchaînent comme autant de théorèmes. Voici comment on peut restituer la série logique de ses raisonnements :

Étant donné le péché, Dieu se devait de pourvoir au relèvement de l'humanité : son honneur exige qu'elle retrouve la fin surnaturelle qui fut sa destination primitive. Mais ce relèvement, pour être efficace, réclame une réparation : sans quoi Dieu serait privé de son honneur et l'homme lui-même ne saurait jouir de la parfaite béatitude. Pour le même motif, la réparation doit être complète, proportionnée à la faute. Or, cette satisfaction nécessaire, l'homme est absolument incapable de la fournir, soit parce que le péché est trop grand, soit parce que tous ses actes sont déjà dus à Dieu à d'autres titres.

1. Le fait est aujourd'hui reconnu par les historiens les moins ecclésiastiques. Voir Harnack, *Dogmengeschichte* 3, t. III, p. 357-358, note 2 et Loofs, *Leitfaden* 4, Halle, 1906, p. 509-511.

D'où l'Incarnation apparaît comme une condition rigoureuse du salut. « *Si ergo necesse est ut de hominibus perficiatur illa superna civitas, nec hoc esse valet nisi fiat praedicta satisfactio, quam nec potest facere nisi Deus nec debet nisi homo, necesse est ut eam faciat Deus-Homo*[1]. » Mais, grâce au Verbe incarné, la Rédemption se réalise dans toutes les conditions voulues. En effet, si Jésus-Christ devait à Dieu toutes les actions de sa vie, il ne lui devait pas la mort, parce qu'il n'était pas pécheur. Cependant il a voulu pousser son amour de Dieu jusqu'à mourir pour la justice : par là il rendait à Dieu un hommage bien plus grand que tout le désordre de nos péchés. Or le Rédempteur a demandé et obtenu que le mérite de cette mort fût réversible sur ses frères. C'est ainsi que désormais nous sommes sauvés.

Les critiques du dehors ont multiplié leurs assauts contre ce système, où ils ont vu à bon droit le principal boulevard de l'orthodoxie[2] ; on lui a prêté toutes sortes de contradictions, on a lancé les gros mots de gnosticisme et de mythologie. On verra plus tard que, bien comprise, la doctrine anselmienne, comme la foi catholique dont elle est l'expression, est indemne de ces défauts. Mais elle ne représente pas pour autant la théologie authentique de l'Église. Dès son temps, les théologiens avisés firent des réserves ; aujourd'hui plus que jamais, cette œuvre, à tant d'égards excellente, nous apparaît avec de sérieuses imperfections : il en coûte d'autant moins de le reconnaître que la scolastique postérieure les a soigneusement amendées.

Saint Anselme accorde trop à la dialectique : bien que l'Écriture et saint Augustin soient à la base de

1. *Cur Deus homo*, II, 6 ; col. 404.
2. Voir surtout HARNACK, t. III, p. 367-374 et G. C. FOLEY, *Anselm's theory of the Atonement*, Londres, 1909, p. 143-194.

sa pensée, sa démonstration affecte une marche toute rationnelle qui en diminue la valeur. Ce qui est plus grave, c'est l'illusion d'aboutir à la preuve absolue, qui serait, si elle pouvait être réalisée, la ruine même du mystère[1]. On a pu lui reprocher encore une procédure et un langage trop exclusivement juridiques, soit quand il réclame pour la satisfaction un acte strictement surérogatoire et qu'il isole en conséquence la mort du Christ du reste de sa vie, soit quand il présente l'application des mérites du Christ à l'humanité comme résultant d'une sorte de contrat entre le Père et le Fils, dont nous sommes les heureux bénéficiaires. Tous ces défauts sont réels. Il est facile de voir qu'en cela saint Anselme n'est pas l'interprète de la tradition catholique, ni même de sa propre pensée, puisque l'on a pu montrer que les *Méditations* complètent et corrigent ce qu'il y a d'excessif dans le *Cur Deus homo*. Aussi bien la théologie du moyen âge n'a-t-elle pas suivi aveuglément l'évêque de Cantorbéry : tout en s'inspirant comme il convenait de cette œuvre maîtresse, elle a su réaliser le travail de mise au point qui était encore nécessaire.

Un moment les témérités d'Abélard faillirent compromettre ce dernier développement, et c'est ici la seule crise que le dogme de la Rédemption ait traversée au cours de son histoire dans l'Église catholique. Car non seulement l'illustre professeur de la montagne Sainte-Geneviève voulait écarter, comme saint Anselme, les prétendus droits de Satan : mais

1. Pour l'apologie de saint Anselme sur ce point, voir B. DOERHOLT, *op. cit.*, p. 200-211 et 246-268, dont les conclusions furent discutées par F. STENTRUP, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, XVI (1892), p. 653-692. Des essais nouveaux ont été tentés par B. FUNKE, *op. cit.*, p. 122-166 et L. HEINRICHS, *Die Genugtuungstheorie des hl. Anselm von Canterbury*, Paderborn, 1909, p. 23-104. Pour l'exposé et la discussion, voir notre étude dans le *Bulletin de littérature ecclésiastique*, 1910, p. 3-28.

il niait toute puissance du démon sur l'humanité déchue. Plus encore, s'attaquant aux fondements même du dogme, il se demandait en quoi la mort du Christ pouvait bien plaire à Dieu et contribuer à notre salut. Négligeant la doctrine traditionnelle, faute sans doute d'en avoir réalisé le sens, il ne voyait à cette question d'autre réponse que celle-ci : la croix nous sauve parce qu'elle est une œuvre d'amour, qui excite à son tour le nôtre et par là nous fait obtenir le pardon de nos péchés [1]. C'était du pur rationalisme, et les historiens modernes qui décernent leurs éloges à cette doctrine ne s'y trompent pas plus que les croyants du XIIe siècle qui s'en alarmèrent.

Saint Bernard, en effet, averti par Guillaume de Saint-Thierry, dénonça par une lettre véhémente les erreurs de l'écolâtre parisien, en les accompagnant d'une réfutation sommaire [2]. Le résultat fut la condamnation et la rétractation d'Abélard, l'une et l'autre moins précises qu'on n'aurait pu le croire. A tout prendre, si la foi traditionnelle n'a rien perdu, la théologie a peu gagné dans cette controverse.

Mais, à côté, des maîtres patients et modestes reprenaient l'œuvre interrompue d'élaboration. Tandis que Pierre Lombard s'en tenait encore aux formules de saint Augustin, l'école de Saint-Victor adoptait franchement la théorie de saint Anselme, que l'on voit en même temps s'insinuer un peu partout dans les traités théologiques et les commentaires de la Bible. Le système de la satisfaction était ainsi la *doctrina recepta* dans les écoles du XIIe siècle : Alexandre de Halès n'eut qu'à l'y recueillir, pour la transmettre aux grands maîtres du XIIIe qui l'ont

1. ABAELARD., *In Rom.*, lib. II, c. III ; *P. L.*, CLXXVIII, col. 833-836. Cf. *Epitome theol. christ.*, 23 ; col. 1730-1731.

2. BERNARD., *Contra errores Abaelardi*, V, 11-IX, 25 : *P. L.*, CLXXXII, col. 1062-1072.

incorporée dans leurs *Sommes*. Depuis, l'idée et le terme sont devenus inséparables de la foi catholique au dogme de la Rédemption.

Chemin faisant, les défauts du système anselmien primitif s'étaient amendés. L'Écriture et les Pères ajoutaient aux arguments rationnels l'autorité positive de la révélation. Mais on se gardait de trop conclure : là où saint Anselme voulait et croyait établir une véritable nécessité, la théologie du XIIIe siècle ne parle plus que de convenance, sauvegardant ainsi le bienfait divin sans détruire les harmonies de la foi. Au lieu d'apparaître comme un acte solitaire, la mort du Christ est au terme d'une carrière d'obéissance et de sacrifice, dont elle parachève seulement le mérite. Ce mérite est d'ailleurs le nôtre, parce que Dieu a constitué le Christ chef du genre humain et que, par suite de cette surnaturelle solidarité, nous sommes associés à tous ses actes. Et personne ne voudrait nier l'importance de ces modifications ; mais il n'en est pas moins certain que, pour ce qui est essentiel, c'est-à-dire les notions de péché et de satisfaction, la nature et la raison d'être de l'œuvre rédemptrice, la théologie de saint Bonaventure et de saint Thomas est demeurée tributaire de saint Anselme. C'est par son intermédiaire que le moyen âge a continué la tradition patristique[1].

On a beaucoup vanté l'originalité de saint Anselme, et souvent ce serait de façon à lui en faire plutôt un grief. Qu'il ait analysé mieux que personne l'essence du péché et les exigences de sa réparation, qu'il ait constitué la théologie rédemptrice autour du concept moral de satisfaction, ceci demeure son mérite incontestable. Mais il ne faisait par là que

1. Sur la théologie de la Rédemption au moyen âge, voir J. Gottschick, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 1901, p. 378-439 ; 1902, p. 35-68, 191-223, 321-376 ; 1903, p. 15-46, 198-232.

reprendre, en les accusant davantage et les organisant en synthèse, des idées aussi anciennes que le christianisme. Le terme de satisfaction ne servait qu'à mieux dégager le contenu réel des vieilles notions de rançon et de mort propitiatrice ; le cadre même du *Cur Deus Homo* se moule, mais avec autrement de vigueur et de consistance, sur le schéma construit par les Pères autour de la substitution pénale ou du sacrifice expiatoire. Et si l'on doit parler de développement, il faut entendre que c'est un cas assez rare de développement autonome, aboutissant par le seul effort de la pensée chrétienne, sans la menace de l'hérésie ni le choc de la controverse, à une précision plus exacte, à une intelligence plus ample et plus méthodique des données traditionnelles[1].

Voilà dans quel sens et pourquoi la théologie catholique admet encore le système de la satisfaction, tandis que l'Église s'en est servie peu à peu pour exprimer la divine révélation dont elle a le dépôt.

1. Voir FUNKE, *op. cit.*, p. 101-102.

CHAPITRE IV

ENSEIGNEMENTS DU MAGISTÈRE ECCLÉSIASTIQUE.

Ni l'autorité de l'Écriture, ni le témoignage de la tradition patristique ne sauraient pourtant nous suffire, tant que leurs données, même en apparence les plus claires, ne sont pas recueillies et consacrées par l'enseignement de l'Église, qui seule a qualité pour prononcer en dernier ressort sur les matières de foi.

A cet égard, une observation s'impose tout d'abord, qui risquerait de surprendre un esprit peu averti : c'est que les décisions du magistère ecclésiastique sur la Rédemption sont peu nombreuses et peu explicites. Tandis que la plupart des dogmes ont reçu de l'Église, au cours de l'histoire, une définition qui est pour ainsi dire leur acte de naissance et une formule qui leur sert de nom propre, tandis que certains sont abrités par un véritable rempart où abondent comme autant de bastions les termes techniques, ici, non seulement on ne trouve pas de définition proprement dite, mais encore les allusions de détail sont rares et de mince relief.

Faudrait-il donc croire que la Rédemption n'appartient pas à la foi catholique, ou que l'Église n'a pas de doctrine sur ce mystère? Aucune conclusion

ne ressemblerait davantage à un contre-sens. Pour discerner les vérités dogmatiques, les décisions conciliaires ne sont pas le seul critérium et l'importance de chacune ne se mesure pas au nombre des canons qu'elle a provoqués. Les définitions ainsi comprises sont devenues nécessaires par suite de la controverse et se sont multipliées pour répondre aux mille subtilités de l'erreur. On est parfois tenté de ne prendre garde qu'aux manifestations de ce magistère solennel; il ne faut pourtant pas oublier l'enseignement ordinaire de l'Eglise, peu accusé sans doute dans ses contours et moins rigoureux dans ses formules, mais qui garde les vérités essentielles de la foi et de la vie chrétiennes.

C'est dans ces couches profondes qu'il faut chercher le dogme de la Rédemption, et voilà pourquoi sa place peut d'abord sembler moins apparente. En réalité, la foi en ce mystère est sous-jacente à la christologie ainsi qu'à la doctrine des sacrements; elle est impliquée dans le culte et la pratique des bonnes œuvres; parce qu'elle assure le don de la grâce, seule elle permet l'espoir de la vie éternelle. Ajoutons que de longtemps aucune négation ni aucune hérésie ne sont venues troubler la paisible possession de cette vérité et l'on comprendra qu'elle ait pu rester comme la réalité la plus vitale du christianisme, sans presque trouver de place dans les formulaires officiels de la foi.

L'Église, en effet, s'est longtemps contentée de répéter et méditer les données de l'Écriture, d'ailleurs particulièrement abondantes et riches, sans souci de les préciser. A la longue pourtant, on voit se dessiner comme une sorte de triage; puis aux termes bibliques viennent s'adjoindre des expressions d'école, consacrées par l'usage courant, et qui sont désormais inséparables du dogme. Telle est la marche générale

du développement dont nous allons retrouver la trace dans les actes authentiques du magistère.

I

On a beaucoup remarqué que les plus antiques symboles de foi gardent un complet silence sur tout ce qui concerne la Rédemption, et certains esprits, prompts aux synthèses tendancieuses, se sont empressés de conclure que l'ancienne Église était hésitante ou indifférente sur cet article.

Une chose étonne dans l'histoire des premiers siècles de l'Église chrétienne : tandis qu'elle transformait la célébration de l'Eucharistie en sacrifice expiatoire de la messe et mettait ainsi la mort du Christ au centre de son culte, elle ne semble pas avoir éprouvé le besoin d'en définir la signification par une doctrine arrêtée. Toutes les controverses roulaient sur la Christologie, dans laquelle la doctrine du salut était comprise. *Le reste paraissait accessoire*... Le symbole apostolique énonce en deux endroits différents la mort du Seigneur et la rémission des péchés, et le symbole nicéo-constantinopolitain rapporte le salut de l'homme, d'une façon générale, à l'incarnation, à la passion et à la résurrection de l'Homme-Dieu [1].

En effet, le symbole romain et tous les anciens textes, qui sont à peu près conçus suivant le même modèle, se contentent d'énumérer les articles élémentaires de la foi, parmi lesquels les mystères de Notre-Seigneur tiennent la plus grande place. Mais aucun n'est l'objet du moindre commentaire, pas plus d'ailleurs le fait de l'Incarnation que celui de la Passion. « Je crois... à Jésus-Christ Fils unique de Dieu, notre Seigneur, né du Saint-Esprit et de la Vierge

1. A. SABATIER, *op. cit.*, p. 43-44.

Marie, crucifié sous Ponce-Pilate, enseveli, ressuscité le troisième jour, monté aux cieux... » La formule finale *in remissionem peccatorum* ne désigne d'ailleurs pas, comme on pourrait le croire, la rémission abstraite des péchés, mais le baptême, ainsi que le précisent certaines formules postérieures [1]. C'est dire que nous sommes en présence d'un énoncé tout positif, et sans prétentions théologiques, des faits qui sont la base fondamentale du christianisme. Si le sens dogmatique n'en est pas autrement précisé, ce n'est pas qu'il fût « accessoire », mais parce qu'il en découle à titre de conséquence et que ce *compendium* de la foi n'a pas pour objet de dire ce qui est suffisamment connu par ailleurs.

Ce serait donc une grosse méprise que d'invoquer contre la foi de l'Église le laconisme intentionnel de l'antique symbole baptismal. Un auteur qu'on ne suspectera pas de complaisances apologétiques, M. Charles Guignebert, le reconnaît en termes excellents.

Nous sommes tout de suite frappés qu'il ne fasse pas allusion à la Rédemption. Faut-il en conclure qu'elle n'était pas couramment acceptée à cette époque? Nullement... Cette foi en la Rédemption, laissée en dehors du symbole et qui fit son chemin sans y entrer jamais, était pourtant universellement reçue dans les Églises chrétiennes au début du IIe siècle [2].

La preuve en est, comme nous l'avons établi *ex professo,* qu'elle remplit les épîtres de saint Paul et

1. Pour les textes, voir HAHN, *Bibliotek der Symbole* 3, Breslau, 1897, p. 22-127, ou encore DENZINGER-BANNWART, *Enchiridion* 10, Fribourg-en-Brisgau, 1908, nos 2-10. Pour le commentaire critique, consulter BATIFFOL, dans *Dictionnaire de théologie catholique*, fasc. 6, art. *Apôtres* (le symbole des), col. 1660-1673.

2. Ch. GUIGNEBERT, *Manuel d'histoire ancienne du Christianisme. Les Origines*, Paris, 1906, p. 489.

les autres écrits du Nouveau Testament, que, dès le premier jour, elle s'est exprimée dans la liturgie eucharistique — et cela parce qu'elle fait partie intégrante de l'Évangile authentique de Jésus-Christ.

Dans les symboles plus développés des siècles suivants, l'idée de Rédemption a pénétré petit à petit, mais sous une forme encore très générale. Là où l'ancien texte se contentait d'aligner les principaux épisodes de la vie du Sauveur, on ajoute bientôt en tête de l'énumération que tout cela s'est fait « *à cause de nous et de notre salut* » ; spécialement l'article de la Passion est complété par cette glose, significative en sa brièveté : « il a été crucifié et est mort *pour nous* »[1]. Ce seront désormais les termes pour ainsi dire *ne varietur*, qu'on relève partout dans les symboles ecclésiastiques.

On les trouve rapprochés dans cette révision du texte de Nicée qu'on appelle le symbole de Constantinople et que l'Église a recueillie dans la liturgie de la Messe : « *Qui propter nos homines et propter nostram salutem descendit de caelis...; crucifixus etiam pro nobis sub Pontio Pilato*[2]. » D'autres fois, elles sont synthétisées en une seule, dans des phrases comme celle-ci : « il a souffert pour notre salut ». C'est la formule adoptée partout, depuis le symbole d'Athanase : « *qui passus est pro salute nostra*[3] » jusques au quatrième concile de Latran (1215)[4] : « *pro salute humani generis in ligno crucis passus et mor-*

1. Voir le symbole de Nicée et les formes avoisinantes dans Denzinger, nos 9, 10, 13, 54. La formule « mort pour nous » apparait d'abord dans le texte de saint Épiphane (Hahn, p, 135), puis dans les symboles syrien (p. 140) et égyptien (p. 157).

2. Hahn, n° 144, p. 164, et Denzinger, n° 86. Ce texte forme la première partie de la *Professio Tridentina*, Denzinger, n° 994.

3. Denzinger, n° 40. Cf. *ibid.*, n° 16, la vieille formule appelée *Fides Damasi* : « In huius morte et sanguine credimus emundatos nos. »

4. Denzinger, n° 429.

tuus » et à l'importante profession de foi de Michel Paléologue (1274) : « *in humanitate pro nobis et salute nostra passum*[1]... ».

Au point de vue théologique, ces déclarations peuvent sembler bien indigentes, et il est sûr qu'on y chercherait en vain même les rudiments d'un système. Mais elles expriment la croyance essentielle du chrétien que le salut nous vient par Jésus-Christ et éminemment par le mystère de sa mort. C'est tout ce que l'Église a voulu imposer à la foi des simples, comme c'est là que devront aboutir, en définitive, les spéculations laborieuses des savants.

II

Sur cette base primitive les controverses subséquentes ont fourni l'occasion d'amorcer quelques développements.

Contre l'hérésie pélagienne, l'Église a défini maintes fois la nécessité de la grâce ; mais il est frappant qu'elle n'a pas jugé à propos d'en découvrir la source. A peine peut-on citer un canon du concile d'Orange (529), qui développe le texte bien connu de saint Paul : « Si la justification vient de la Loi, c'est donc que le Christ est mort pour rien » (*Gal.*, II, 21). « De même, continue le concile, si la justification vient par la nature, le Christ est mort pour rien... Mais le Christ, au contraire, est mort pour accomplir la loi... et aussi pour réparer en lui la nature perdue par Adam » (*ut natura per Adam perdita per illum reparetur*)[2]. Ce qui n'est qu'une manière d'affirmer

1. DENZINGER, n° 462.
2. DENZINGER, n° 194.

en d'autres termes que nous sommes sauvés par la mort du Christ.

Les controverses christologiques du ve siècle ne portaient pas sur l'œuvre du Sauveur, qui était plutôt comme la donnée communément admise par tous. Cependant le nestorianisme, puisqu'il en arrivait bon gré mal gré à diviser le Christ en deux personnes, à instituer une relation simplement morale entre l'humanité et la divinité, devait avoir une funeste répercussion sur la manière de comprendre la mort du Sauveur, aussi bien du reste que les autres actions de sa vie. D'où cet anathématisme de saint Cyrille :

> Notre grand pontife et le messager de nos hommages, c'est le Christ, comme dit l'Écriture (*Hebr.*, IV, 1), et il s'est offert lui-même pour nous en sacrifice d'agréable odeur à Dieu et au Père (*Eph.*, v, 2). Si donc quelqu'un affirme que notre grand Pontife et messager n'est pas le Verbe de Dieu lui-même devenu chair et homme comme nous, mais pour ainsi dire un autre en dehors de lui, c'est-à-dire un homme né de la femme ; ou bien si quelqu'un dit qu'il s'est offert en sacrifice pour lui-même et non pas plutôt pour nous seuls (car il n'avait pas besoin de sacrifice, celui qui n'a pas commis le péché), qu'il soit anathème[1].

Où l'on remarquera que ce canon, destiné à sauvegarder la parfaite divinité du Christ, insiste sur le point culminant de son œuvre, savoir sa mort rédemptrice, et que, pour présenter celle-ci, il utilise la notion de sacrifice. La même idée se retrouve dans la profession de foi d'un concile de Tolède (675) : « *qui solus pro nobis peccatum est factus* (*II Cor.*, v, 21), *id est sacrificium pro peccatis*[2] ». Ce sont

1. *Anath. Cyrilli*, 10, DENZINGER, n° 122.
2. DENZINGER, n° 286.

les premières consécrations, d'ailleurs tout à fait incidentes, d'une expression familière au Nouveau Testament.

Au cours du moyen âge, contre les négations téméraires d'Abélard, l'Église eut occasion d'affirmer que le Christ s'est incarné « pour nous délivrer du joug du démon »[1] : ce qui ne saurait se faire, ajoute le concile de Florence, « que par le mérite du médiateur entre Dieu et les hommes, Jésus-Christ notre Seigneur »[2]. Mais l'idée de délivrance onéreuse suggère assez naturellement l'image d'un rachat, autre expression de l'Écriture qui devait passer à son tour dans les documents ecclésiastiques. On la rencontre, en particulier, pour ne citer que le plus solennel, dans la constitution du pape Paul IV contre les Sociniens (7 août 1555), où nous lisons : « ...*Eumdem Dominum ac Deum nostrum Iesum Christum subiisse acerbissimam crucis mortem, ut nos a peccatis et ab aeterna morte redimeret et Patri ad vitam aeternam reconciliaret*[3]. »

Tous ces éléments traditionnels reparaissent dans les décrets du concile de Trente. A propos du péché originel, le concile définit qu'il n'y a pas à ce mal « d'autre remède que le mérite de notre unique médiateur Jésus-Christ, qui nous a réconciliés avec Dieu par son sang » (sess. V, can. 3). En effet, il est venu pour nous racheter (sess. VI, ch. 2) et nous mériter la grâce comme fruit de sa sainte Passion (*ibid.*, ch. 7 et can. 10). Cette mort a donc tous les caractères d'un parfait sacrifice : la session XXII, qui traite de la sainte Messe, ramène cette expres-

1. *Errores Petri Abaelardi*, 10 : « Quod Christus non assumpsit carnem ut nos a iugo diaboli liberaret », DENZINGER, n° 371.

2. Decretum pro Jacobitis (1441), DENZINGER, n° 711.

3. DENZINGER, n° 993. Voir auparavant le concile de Chiersy (853), DENZINGER, n° 319, et une bulle de Clément VI (1343), *ibid.*, n° 550.

sion à plusieurs reprises (ch. 1 et 2, can. 3 et 4).

En plus de ces données déjà connues, le concile introduit une formule nouvelle : c'est le terme théologique de satisfaction, qui intervient pour la première fois afin de désigner la cause méritoire de la grâce. « ... *Dominus noster Iesus Christus, qui, cum essemus inimici* (cf. *Rom.*, v, 10), *propter nimiam charitatem qua dilexit nos* (*Eph.*, II, 4), *sua sanctissima passione in ligno crucis nobis iustificationem meruit et pro nobis Deo Patri* SATISFECIT[1]. » Le terme était depuis longtemps usité dans l'école ; le concile l'adopte en passant, sans aucune particulière insistance, et comme synonyme des expressions qu'on emprunte couramment à l'Écriture. Il est employé de même à propos des œuvres satisfactoires qui doivent suivre le sacrement de Pénitence[2]. Dans tous ces passages, les Pères du concile n'ont pas l'intention de définir le sens de la mort du Christ, qui n'était pas en cause. Mais il n'en est pas moins remarquable que, devant en parler incidemment, ils donnent droit de cité à l'idée scolastique de satisfaction.

A défaut d'une définition canonique, nous avons, dans le catéchisme du concile de Trente, un exposé qui traduit l'état moyen de la théologie à cette époque et qui emprunte à son origine un caractère pour ainsi dire officieux. Voici les principaux traits qui concernent la doctrine de la Rédemption.

Si quelqu'un cherche quelle fut la cause de la passion si cruelle que le Fils de Dieu voulut souffrir, il trouvera que ce furent surtout, outre la faute héréditaire de nos premiers parents, les fautes et les péchés que les hommes avaient commis depuis l'origine du monde jus-

1. *Conc. Trid.*, sess. VI, 7, DENZINGER, n° 799.
2. *Ibid.*, sess. XIX, 8 et can. 12, DENZINGER, n°s 904, 905, 922.

qu'à ce jour ou qu'ils devaient commettre dans la suite jusqu'à la fin des siècles. Car, dans sa passion et sa mort, ce que le Fils de Dieu notre Sauveur avait en vue, c'était de racheter et détruire les péchés de tous les âges, d'offrir pour eux à son Père une satisfaction pleine et abondante[1].

Quelques pages plus loin, voici comment sont présentés, avec textes scripturaires à l'appui, les bienfaits de la mort du Sauveur.

D'abord la Passion nous a délivrés du péché...; puis elle nous a arrachés à la tyrannie du démon... De plus, elle a payé la peine due à nos péchés. Mais aussi, comme il n'était pas de sacrifice plus agréable qu'on pût offrir à Dieu, elle nous a réconciliés avec le Père; elle nous l'a rendu propice et favorable. Enfin, en enlevant nos péchés, elle nous a ouvert l'entrée du ciel fermée par le commun péché du genre humain... Ces biens immenses et vraiment divins découlent de la Passion du Sauveur, d'abord parce que cette mort est une satisfaction entière et de tous points parfaite, que Jésus-Christ a payée d'une admirable manière à Dieu le Père pour nos péchés. En effet, le prix qu'il a payé pour nous n'était pas seulement égal à nos dettes, mais il les dépassait de beaucoup. Ce fut aussi un sacrifice très agréable à Dieu : aussitôt que son Fils le lui eut offert sur l'autel de la croix, il apaisa complètement la colère et l'indignation du Père... C'était enfin une rançon[2]...

De ces diverses conceptions appliquées à la mort du Sauveur, c'est l'idée de satisfaction qui domine. C'est pourquoi le Catéchisme juge opportun d'en bien préciser la nature.

Par satisfaction en général, il faut entendre le paiement intégral d'une dette : qui dit assez suppose que

1. *Catech. Rom.*, c. v, 3, édition DONEY, Paris, 1835, t. I, p. 102-103.
2. *Ibid.*, 5, p. 107-109.

rien ne manque. Lors donc qu'il s'agit de réconciliation, satisfaire signifie donner à quelqu'un exactement ce qui suffit à son cœur irrité pour venger l'injure qu'on lui a faite, et la satisfaction n'est donc pas autre chose que la compensation de l'injure faite à autrui... C'est pourquoi les docteurs de l'Église ont donné ce nom à cette sorte de réparation par laquelle l'homme offre à Dieu quelque chose pour les péchés qu'il a commis... La première et la plus éminente, par laquelle toute la dette de nos péchés a été largement payée à Dieu, alors même qu'il voudrait exercer à notre égard les droits souverains de la justice, celle qui a apaisé Dieu et nous l'a rendu favorable, nous en sommes redevables au Christ notre Seigneur, qui a payé sur la croix le prix de nos péchés et satisfait à Dieu en toute plénitude. En effet, aucune créature n'avait assez de valeur pour nous décharger d'une si lourde dette... Mais la satisfaction du Christ est pleine et abondante; elle correspond avec une parfaite égalité au compte de tous les péchés commis dans le monde; elle donne une valeur devant Dieu aux actions des hommes, qui, sans elle, resteraient entièrement dénuées de tout mérite[1].

Cet exposé du Catéchisme romain prouve à tout le moins quelle place la doctrine de la satisfaction tenait dans l'enseignement de la théologie et montre dans quel sens il faut entendre les allusions passagères que le concile de Trente emprunte à la terminologie reçue.

Mais l'Église n'avait pas à défendre une doctrine que tout le monde admettait. Bien loin de la nier, les protestants l'exagéraient pour y appuyer leur système de la justification. Seuls les Sociniens se posaient en adversaires; néanmoins, sans doute parce qu'ils menaçaient plutôt la Réforme, l'Église n'a pas jugé à propos d'infliger à leurs erreurs une censure doctrinale. C'est pourquoi la grande crise

1. *Catech. Rom.*, c. XXIV, 1, p. 517-518.

du protestantisme n'a pas encore amené de définition.

III

Au cours du XIXe siècle, le mystère de la Rédemption devait être contesté, comme tous les autres, par le rationalisme incrédule, tandis que la théologie d'Hermès ménageait à ces critiques, jusque dans le sein de l'Église, de pernicieuses infiltrations. Pour ce motif, le concile du Vatican avait mis à son programme de proclamer et définir la foi catholique en cette matière.

Un premier projet *de Doctrina Catholica* fut soumis aux Pères du concile le 10 décembre 1869, dans lequel un chapitre spécial traitait de la personne du Verbe incarné et de la satisfaction offerte pour nous par Notre-Seigneur Jésus-Christ. Voici en quels termes l'œuvre rédemptrice se trouve reliée au dogme de l'unité de personne.

Tout comme le Fils de Dieu, même dans sa nature humaine, n'a pu commettre de péché, ainsi les actes libres par lesquels Jésus-Christ, durant sa vie mortelle, s'est offert à la mort parce qu'il l'a voulu empruntaient à la dignité de la personne divine leur valeur de satisfaction et de mérite. Mais cette satisfaction pour les péchés du monde, ce mérite pour la rédemption de l'humanité déchue, le Fils de Dieu les a réalisés selon sa nature humaine par sa passion et sa mort sur l'autel de la croix.

Suit un tissu des principaux textes scripturaires où cette doctrine est affirmée, et le tout est conclu par la condamnation suivante :

Nous réprouvons comme professant une doctrine hérétique quiconque dirait que ce n'est pas Dieu le Verbe

lui-même par sa nature humaine qui a vraiment satisfait pour nous à Dieu offensé et qui a mérité pour nous par sa passion et sa mort, ou encore quiconque oserait affirmer que cette *satisfactio vicaria* d'un seul médiateur pour tous répugne à la justice divine[1].

Là-dessus les théologiens du concile firent observer que cet article avait besoin d'une exposition plus claire, dont ils précisent quelques points[2].

Celui qui a satisfait et mérité, c'est le Fils de Dieu lui-même dans sa personne divine; mais il a satisfait et mérité par les fonctions de sa nature humaine. Et quoique chacune des œuvres méritoires du Christ eût été suffisante par sa valeur intrinsèque pour racheter le genre humain, cependant, d'après la volonté humaine du Christ qui les a offertes et aussi d'après la volonté divine qui en a réglé l'acceptation, c'est par sa mort sur la croix qu'a été consommée la satisfaction et la rédemption... Expliquons cette *satisfactio vicaria*, c'est-à-dire fournie à notre place. Le Christ immaculé n'a pas reçu en lui nos péchés formellement, il n'a même pas pu les recevoir de telle sorte qu'ils fussent siens. Par conséquent, le Christ homme n'a pas davantage été *puni*, dans le sens où *peine* signifie proprement le mal infligé à un coupable pour venger la faute par lui commise. Mais le Christ lui-même dans sa volonté humaine s'est constitué caution devant Dieu offensé, afin de satisfaire pour la faute et la peine de tout le genre humain. Si donc sous le nom de peine on entend une satisfaction laborieuse pour les péchés des hommes, dont le Christ s'était constitué chef et caution, on peut dire qu'il a subi des peines pour nous et à notre place. Dans ce sens il est dit, en des passages presque innombrables de l'Écriture, que Dieu a posé sur le Christ nos fautes et nos iniquités, qu'il l'a

1. *Primum schema const. de Doctrina catholica*, c. XIV, dans *Collectio Lacencis*, Fribourg-en-Brisgau, 1890, t. VII, col. 515.
2. *Ibid.*, Adn. 33 et 34, col. 543-544 : « *Paulo distinctiori expositione opus esse videbatur in doctrina de Christi Domini satisfactione.* »

fait lui-même péché. c'est-à-dire victime pour l'expiation du péché.

Parce que le véritable concept de la satisfaction et de la rédemption est perverti, non seulement par l'impiété, mais aussi par l'ignorance de quelques-uns, ils osent affirmer que la notion de *satisfactio vicaria* comporte que l'innocent soit puni pour les coupables contre toute justice. Contre ces diverses erreurs il faut bien expliquer la doctrine catholique, d'après laquelle nous professons que cet acte par lequel Dieu a livré son Fils pour nous révèle une justice infinie non moins qu'une miséricorde infinie à notre égard... En suite de cette doctrine, il faut condamner comme autant d'hérésies les opinions suivantes : par rapport à la personne, quiconque nie que le Verbe de Dieu lui-même ait satisfait par sa nature humaine; par rapport au caractère intime de cette satisfaction, quiconque nie que le Christ ait vraiment satisfait et mérité pour nous; par rapport au mode de satisfaction, quiconque nie que la passion et la mort aient été ordonnées en vue de satisfaire et mériter pour nous; par rapport à l'accusation portée contre une doctrine de foi, quiconque dirait que cette *satisfactio vicaria* d'un seul médiateur pour tous répugne à la justice divine.

De ces longues observations, si sagement présentées par les théologiens du concile, il ressort une fois de plus ce double souci qui anime toujours l'Église : maintenir l'intégrité de la doctrine, mais aussi la protéger contre les fausses interprétations qui la défigurent. Serait-il téméraire de recommander la même réserve à tous les apologistes de la satisfaction rédemptrice? C'est ce que la suite de ce travail pourra peut-être montrer.

A la suite de ces remarques, un nouveau projet sur les mystères de la foi fut soumis aux délibérations conciliaires. Le passage qui concerne la Rédemption est ainsi conçu :

Dieu a tellement aimé le monde qu'il a donné son Fils unique en victime et qu'il a fait péché pour nous celui qui ne connaissait pas le péché... Car le Christ Jésus, médiateur entre Dieu et les hommes, en mourant lui seul pour tous, a satisfait à la justice divine pour nous... Cette vertu de satisfaire pour les péchés de tous et de nous mériter la grâce provenait à la passion du Rédempteur du fait que ses actes humains tiraient leur valeur et leur dignité de la personne divine qui opérait par la nature humaine... Autant donc, à notre époque, des maîtres menteurs et impies, dont les Apôtres ont prédit l'avènement, veulent diminuer la gloire de celui qui nous a rachetés, autant nous devons mettre de soin à exalter sa grandeur et révérer sa majesté.

Chacune de ces affirmations est appuyée de textes scripturaires appropriés, tant l'Église se préoccupe d'établir une corrélation entre les formules plus simples où s'est d'abord coulée la révélation et les termes techniques qu'elle juge à propos d'adopter pour en traduire le contenu. Une note théologique précise encore, comme en une sorte de commentaire, le sens de la *satisfactio vicaria* :

Le Christ, établi Pontife par Dieu, s'est immolé lui-même pour notre rédemption : et ce qui fait la vertu de ce sacrifice, c'est la *satisfactio vicaria* qu'il réalise. Comme Adam, en effet, Jésus-Christ, établi par la volonté divine chef du genre humain, a tenu notre place devant Dieu : aussi, de même que le péché d'Adam était le péché du genre humain, ainsi l'oblation volontaire du Christ était une satisfaction fournie par toute l'humanité [1].

Ainsi soigneusement expliquée, la doctrine était enfin formulée en deux canons.

Si quelqu'un osait dire que la *satisfactio vicaria*, c'est-

1. *Schema const. de præcipuis mysteriis fidei*, c. IV, 7-8 : *ibid.*, col. 561.

à-dire le fait qu'un seul médiateur soit substitué à tous les hommes, répugne à la justice divine, qu'il soit anathème. Si quelqu'un ne reconnaît pas que Dieu le Verbe lui-même, en souffrant et mourant dans la chair assumée par Lui, a pu satisfaire à Dieu pour nos péchés, ou bien qu'il a offert une satisfaction véritable et proprement dite, qu'il nous a mérité la grâce et la gloire, qu'il soit anathème[1].

Si cette constitution et les canons qui la terminent avaient été promulgués par le concile, nous aurions la définition formelle et une explication autorisée de la *satisfactio vicaria*. On sait que la brusque interruption de l'assemblée conciliaire n'a pas laissé le temps de discuter ce nouveau décret. Il nous a paru bon cependant de le rapporter en entier. Non pas qu'on puisse reconnaître une valeur officielle à un document de cette nature ; mais il montre bien où est la pensée de l'Église et donne une forme plus précise à une doctrine déjà largement enseignée par le magistère ordinaire. A ce titre, le *schema* préparé par le concile du Vatican doit être connu et médité par le théologien qui veut présenter exactement la conception catholique de la Rédemption.

*
* *

Faut-il maintenant synthétiser cet enseignement de l'Église, où notre foi reconnaît une promulgation authentique de la révélation?

Une affirmation générale en ressort, qui s'exprime

1. « Si quis affirmare præsumpserit satisfactionem vicariam, unius scilicet mediatoris pro cunctis hominibus, iustitiæ divinæ repugnare, A. S.

« Si quis non confiteatur ipsum Deum Verbum, in assumpta carne patiendo et moriendo, pro peccatis nostris Deo potuisse satisfacere, vel vere et proprie satisfecisse, A. S. » Can. 5 et 6 ; *ibid.*, col. 566.

dans les déclarations sommaires des vieux symboles comme dans les formules plus explicites des documents postérieurs : c'est que la mort du Sauveur est ordonnée par la sagesse divine en vue de la réparation de nos péchés ; c'est qu'elle a, de ce chef, aux yeux de Dieu, une valeur définitive et absolue. Mort pour nos péchés, le Christ nous en obtient la rémission ; et notre salut, qui fut l'objet de la Passion, en est aussi le fruit assuré. Dès lors, doit être exclue de la foi catholique toute conception qui n'accorderait à la mort du Sauveur qu'une efficacité purement subjective. Si nous sommes sauvés par la croix du Rédempteur, ce n'est pas seulement par les bons mouvements qu'elle nous peut inspirer ; l'Église entend que, même en dehors de nous, elle a sa place spéciale et sa valeur propre dans l'ensemble du plan divin.

Pour traduire cette surnaturelle efficacité, l'Église n'a formulé aucune définition proprement dogmatique ; mais dans son langage elle a reçu d'abord les expressions scripturaires de rançon et de sacrifice, plus tard le terme scolastique de satisfaction. Et celui-ci, qui ne faisait d'abord que se glisser à côté des précédents comme une espèce de synonyme, finit bientôt par les dominer — sans d'ailleurs les évincer entièrement — jusque-là que le *schema* du Vatican en faisait l'axe de la définition projetée contre le rationalisme moderne.

D'où l'équivoque et l'erreur — du reste fort tendancieuses — d'Auguste Sabatier, lorsqu'il écrit : « Aucune théorie de l'expiation n'est devenue, dans aucune Église, un article de foi. La doctrine est flottante, et la discussion reste ouverte et libre[1]. » Dans l'Église catholique, à défaut du magistère extraor-

1. A. Sabatier, *op., cit.* p. 2-3. Cf. p. 53.

dinaire qui n'a pas été jusqu'à présent saisi de la question, le magistère ordinaire a consacré la doctrine de la *satisfactio vicaria.* Il s'agit bien entendu, ici comme toujours, du concept général de satisfaction, tel qu'il est établi par l'enseignement commun des écoles, sans que l'Église entende lier sa foi aux particularités de tel ou tel système.

Néanmoins, sans parler de ces apologistes inexperts qui suppriment ou suspectent l'idée de satisfaction, quelques théologiens catholiques trahissent un certain embarras sur la note doctrinale qu'il convient d'appliquer à cette thèse. Tandis que la plupart des auteurs écrivent sans hésiter un solennel EST DE FIDE, le récent manuel du P. Lottini se contente de cette formule sensiblement plus réservée : « *Conclusio... ad fidem pertinet*[1]. » Le P. Hurter est de ceux qui enseignent que la thèse est de foi; mais, jusque dans les dernières éditions, il ne l'affirme qu'avec des nuances très étudiées et non sans laisser entendre qu'il pourrait y avoir encore un doute :

> Thesis est *de fide.* Christum enim pro nobis satisfecisse *aequivalenter* iam statuit conc. Ephesinum...; *expressius* iam id docet conc. Tridentinum... Ceterum id *significat* Ecclesia, ex unanimi theologorum interpretatione et fidelium sensu, quoties profitetur Christum pro nobis esse mortuum... *Forte ad omne dubium submovendum,* paratus erat canon a patribus conc. Vaticani sanciendus[2].

Ces scrupules de précision nous fixent sur l'état exact de la tradition théologique en la matière. Mais

1. J. LOTTINI, O. P., *Institutiones theologiae dogmaticae,* Rome, 1910, t. II, p. 284.

2. H. HURTER, S. J., *Theologiae dogmaticae compendium.* Innsbruck, 1910, t. II, p. 531. Dans l'édition de 1880, le même texte se trouve précédé de la déclaration suivante : « *Nulla quidem exstat diserta et expressa Ecclesiae definitio* », p. 468, note 2.

ils ne doivent pas nous empêcher de reconnaître que le concept de *satisfactio vicaria*, sans avoir l'autorité canonique qui s'attache à un terme défini, appartient réellement à la formule catholique du dogme rédempteur. « La théologie, ou plutôt la foi catholique, écrit le R. P. Hugon, enseigne que Jésus-Christ a offert à Dieu, à notre place, une véritable satisfaction pour nos péchés... S'il n'y a pas à ce sujet de définition explicite et formelle, le dogme est équivalemment affirmé dans les symboles de foi et les allusions des conciles [1]. »

Aussi bien est-ce autour de cette idée centrale que, dans l'Église catholique et au dehors, les théologiens ont entrepris l'élaboration systématique de la foi traditionnelle.

1. É. Hugon, O. P., *Le mystère de la Rédemption*, p. 61-62. L'auteur ajoute (*ibid.*, note 1) à propos du concile du Vatican : « Le projet de canon est déjà, à lui seul, un témoignage de la foi catholique. » Voir aussi K. Staab, *op. cit.*, p. 1.

CHAPITRE V

LA RÉDEMPTION DEVANT LA RAISON.

Une fois établi sur l'autorité de la révélation et de l'Église qui en est l'interprète, le dogme de la Rédemption ne doit-il pas, au moins dans une certaine mesure, recevoir le contrôle de la raison? S'il est des mystères qui transportent l'âme croyante dans un domaine tellement insondable et transcendant que sa seule attitude paraît devoir être celle d'une humble soumission, d'autres entretiennent avec ses connaissances naturelles des points de contact qui semblent permettre, peut-être même exiger, une certaine confrontation. Ne peut-on pas estimer que ce soit ici le cas?

En effet, les éléments qui entrent en ligne de compte appartiennent à l'ordre rationnel : Dieu, l'âme et leurs mutuels rapports, le péché, ses conséquences et les lois de sa réparation, sont autant de vérités familières à tous ; et voilà la porte ouverte aux spéculations de la métaphysique. Non moins grande et plus conforme aux tendances modernes est la part de l'expérience. La Rédemption ayant, par hypothèse, modifié les relations entre Dieu et

les âmes, pourrait-elle ne pas avoir sa répercussion pratique sur celles-ci? On peut donc caresser l'espoir d'en retrouver la trace pour ainsi dire expérimentale au plus intime de la conscience : sous forme de fait, quand elle est accomplie; sous forme de besoin, quand elle fait défaut. Certain pragmatisme ferait volontiers de cette systématisation de l'expérience religieuse le but de toute la théologie et le critérium même de la foi, témoin ces paroles caractéristiques d'Alexandre Vinet :

Les vérités de l'Évangile ne sont pas des vérités parce que Dieu les a dites, mais plutôt Dieu les a dites parce que ce sont des vérités. Si elles sont vraies, elles sont humaines; et, comme telles, elles doivent trouver leur confirmation dans tous les éléments essentiels de notre nature et dans toutes les parties de notre expérience. Cette confirmation est pour plusieurs la meilleure et la seule preuve de la vérité de l'Évangile; et quant aux autres, leur croyance peut bien être exacte et complète, mais leur foi n'est ni personnelle ni vivante, elle est incapable de devenir le principe de leur vie intérieure tant qu'elle n'a pas reçu cette confirmation de la conscience [1].

Qui s'étonnerait que les résultats de cette méthode subjective, préconisée par les théoriciens radicaux de la Réforme, aient été fort divergents? Les uns, comme il devait arriver, ont consulté leur conscience et leur raison sans y découvrir le moindre vestige de l'œuvre rédemptrice; plusieurs, au contraire, y ont trouvé d'invincibles répugnances. Aussi le plus clair résultat de la critique rationnelle a-t-il été d'accumuler les objections contre le dogme traditionnel, qu'on a trouvé inutile, absurde et cruel,

1. Cité dans W. Monod, *Les bases psychologiques du dogme de la Rédemption*, Montauban, 1891, p. 10-11.

indigne tout à la fois de Dieu et de l'âme chrétienne. D'autres, en revanche, ont cru que la Rédemption enseignée par l'Écriture était rationnellement démontrable, soit comme la conclusion de principes certains, soit comme la seule explication possible de faits incontestables. C'est d'ailleurs une question de savoir si ces prétendues démonstrations, non moins que les critiques des adversaires, ne font pas, au préalable, subir au mystère des transformations qui le dénaturent.

Entre ces deux extrêmes d'un même rationalisme, la théologie catholique s'en tient aux principes posés par saint Thomas[1] : la raison ne saurait démontrer par ses seules forces les mystères de la foi; mais, une fois éclairée par la révélation, elle peut en montrer la possibilité et même y découvrir une certaine convenance. Autrement dit, la raison a une fonction apologétique, non une valeur doctrinale. Quels que soient de part et d'autre les illusions et les préjugés, nous ne saurions lui reconnaître d'autre rôle en matière de Rédemption; aussi bien cette mission lui suffit-elle, à condition d'en bien user.

I

Pour asseoir la démonstration rationnelle de la Rédemption, on s'est longtemps appuyé sur la métaphysique des attributs divins.

Un des premiers, et d'ailleurs avec une rare puissance, saint Anselme a introduit dans la théologie ce genre de spéculations. Nous avons résumé plus haut la trame doctrinale du *Cur Deus homo*, où l'on

1. Voir *Summa contra Gentes*, I, 9.

a pu voir que Rédemption, satisfaction, Incarnation s'enchaînent comme les corollaires rigoureux de ce principe : que Dieu doit sauvegarder, à l'encontre du péché, les droits de son honneur. Le même schéma dialectique fut appliqué par la dogmatique protestante à l'idée de justice vindicative. Telle est la justice de Dieu qu'elle ne peut laisser le mal impuni : or sa miséricorde le pousse à pardonner les pécheurs; donc leur châtiment devra être infligé à la personne de leur substitut. Ce substitut ne peut d'ailleurs être un autre que l'Homme-Dieu, parce que les peines d'un homme ordinaire ou d'une créature quelconque ne sauraient jamais être équivalentes au châtiment de tous les pécheurs.

Dans l'un et l'autre cas, c'est le triomphe de la méthode *a priori,* qui prétend établir le fondement du mystère sur les exigences intimes de l'être divin. Comment douter que la Rédemption soit réelle, si elle est démontrée rationnellement nécessaire ?

Et c'est précisément de ce triomphe trop complet que s'est effrayée la théologie catholique : elle n'a pas consenti, sous prétexte de dialectique, à supprimer la part de l'amour divin dans l'œuvre rédemptrice. Mise en éveil par les susceptibilités légitimes de sa foi, elle n'a pas manqué d'apercevoir le point faible des argumentations précédentes, et que l'enchaînement en est moins irrésistible que leurs auteurs ne voulaient se le persuader. Quoique le plan divin ait sa raison d'être, qui sera étudiée plus tard, elle enseigne unanimement que Dieu n'était pas tenu d'assurer à son honneur une satisfaction complète et que l'homme était capable d'offrir à son créateur quelque réparation, dont celui-ci aurait pu se contenter. Bien moins encore le châtiment a-t-il lieu de s'exercer après le repentir du coupable ou après une médiation réconciliatrice : l'orthodoxie protestante

elle-même abandonne de plus en plus une notion aussi grossièrement mécanique de la justice. Aussi bien cette intrépidité dans la déduction, qui distingue le *Cur Deus homo* et les œuvres similaires, est-elle la marque d'un autre âge : où sont aujourd'hui les théologiens qui auraient assez de confiance en leur dialectique pour entreprendre de pareilles prouesses ?

Mais, s'il est sobre de métaphysique, notre âge en retour est fervent d'expérience, et l'on parle volontiers d' « expérience religieuse ». Sur ce terrain plus accessible, quelques théologiens ont voulu restaurer l'antique démonstration. A cette fin, on développe deux considérations complémentaires : d'une part, le poids immense du péché qui écrase toute conscience d'homme; de l'autre, le fait que l'âme s'en trouve soulagée grâce au christianisme et au mystère de la croix. Nous aurions ainsi la preuve et la contre-épreuve : le besoin douloureux de l'âme humaine, la paix bienfaisante de l'âme chrétienne sont deux faits d'expérience, qui requièrent l'un et l'autre, comme cause nécessaire et suffisante, la réalité de notre Rédemption en Jésus-Christ. Et que cette expérience soit d'ordre tout spirituel, c'est-à-dire sensible seulement aux consciences délicates, n'est pas une circonstance qui en doive diminuer la valeur : ce serait le cas d'évoquer les trois mondes distingués par Pascal.

On trouverait sans doute chez des catholiques quelques développements de ce genre; mais cet appel à l'expérience subjective demeure le thème favori de la dogmatique protestante. En voici, d'après une thèse de Strasbourg, le schéma pour ainsi dire classique.

La conscience naturelle de tout homme, surtout la conscience éclairée et éveillée par la loi divine, reconnaît sa culpabilité. Nous nous sentons sous le poids de notre

coulpe vis-à-vis d'un Dieu juste et vengeur, qui, dans la mesure de nos péchés, nous fait ressentir sa sainte colère. Ce courroux de Dieu s'impose à l'homme malgré lui, par l'organe de sa conscience : dès qu'il reconnait ses péchés, il reconnait à la fois la légitimité de la colère de Dieu et sent sa propre incapacité de s'y soustraire. Mais à côté du sentiment irrésistible de sa culpabilité, il trouve au fond de cette même conscience qui l'accuse un désir profond, une aspiration intime vers la délivrance qu'il attend de la part même de ce Dieu qui le condamne. La conscience chrétienne ou régénérée se sait et se sent délivrée de sa coulpe et du courroux de Dieu par la médiation du Christ[1].

Les moralistes et mystiques de la Réforme, comme Guizot et Vinet, ont souvent parlé de ce besoin instinctif et jamais assouvi d'expiation, qui se trouve au fond de tout homme qui prend conscience de son péché. Après eux, les théologiens ont mis en thèses ces intuitions du cœur. Non moins que l'autorité de la Bible, F. Bonifas veut opposer à Schleiermacher celle de la conscience.

La conscience, en effet, est une révélation, comme la Bible ; c'est la lumière primitive qui éclaire toute âme d'homme, et que les ténèbres de l'ignorance et du péché n'ont pu parvenir à éteindre... Quel est donc le témoignage de la conscience sur le sujet qui nous occupe? Si nous voulons sonder jusqu'au fond notre propre cœur, nous y trouvons le sentiment d'une loi divine que nous avons violée et qui ne saurait se passer de sanction... Aussi trouvons-nous en nous, à côté d'un impérieux besoin de pardon, le sentiment que le pardon est impossible; que la justice divine doit être satisfaite et qu'elle exige une réparation. Nous sentons que le repentir même

1. A. Hamm, *Essai sur la satisfaction vicaire,* Strasbourg, 1864, p. 5. Telle est la thèse générale dont les pages suivantes esquissent le développement, p. 5-9.

ne saurait suffire, et que l'homme qui se repent n'est pas certain pour cela d'être pardonné. « C'est l'instinct moral de l'homme, a dit récemment un écrivain illustre, que le repentir ne suffit pas à la faute, et qu'elle doit être expiée. Pour réparer, il faut souffrir »... A ce double sentiment vient s'en joindre un autre : c'est que l'expiation ne saurait être offerte par les coupables eux-mêmes, et qu'il faut à la justice divine des victimes innocentes... Or je ne crois pas que le genre humain consente jamais à ne voir dans les besoins les plus profonds de la conscience morale que de pures illusions et de vaines chimères. C'est à ces besoins de la conscience que vient répondre, au contraire, la rédemption telle qu'elle nous est présentée dans les Écritures[1].

Cette doctrine est reproduite dans la petite thèse de M. J. Bastide, qui invoque à son appui le passage suivant de Vinet :

Le plus noble et le plus profond des besoins de l'homme, c'est la satisfaction de la loi morale, de cette loi qui est Dieu même manifesté à la conscience. Aussi, après avoir enfreint cette loi, il naît en nous un besoin, celui d'une réparation quelconque. Je dis à dessein *réparation*, je ne dis pas *pardon* : la conscience ne saurait demander à qui que ce soit un pardon qu'elle se refuse : et quand le pardon du législateur lui serait annoncé, j'entends un pardon pur et simple, elle n'y croirait pas, elle ne s'y reposerait point, elle ne le ratifierait point : forcément implacable envers elle-même, elle continuerait à venger, dans son intérieur, la loi qui renonce à se venger... Elle ne peut se satisfaire aux dépens de la loi... : de là, pour elle, l'indispensable nécessité que toute réhabilitation qu'on pourra lui offrir renferme la réparation du désordre dont elle se sent à la fois complice et victime. Victime! elle l'est sans doute; mais c'est parce qu'elle

1. F. BONIFAS, *La doctrine de la Rédemption dans Schleiermacher*, Paris, 1865, p. 139-141. L' « ecrivain illustre » cité par l'auteur n'est autre que Guizot, *Méditations sur l'essence de la religion chrétienne*, t. I, p. 85.

ne l'est point assez, c'est parce qu'elle ne suffit pas au sacrifice, c'est parce que toutes les réparations qu'elle offre et qu'elle consomme n'épuisent que ses forces et n'épuisent pas son mal, c'est à cause de cela que son tourment s'accroît [1]. »

Avec plus de rigueur encore et d'autorité, M. le professeur Charles Bois a systématisé cette doctrine dans une étude sur « la nécessité de l'expiation », souvent citée par les théologiens postérieurs [2]. Lui aussi, il tient que « la conscience morale, critère et source de vérité, constitue l'autorité première et suprême » ; mais il croit, à l'encontre de tous les rationalistes, « que non seulement elle accepte ce grand fait [de l'expiation par Jésus-Christ], mais qu'elle le réclame » [3]. Voici donc de quelle manière il en exploite les données.

Tout homme se sent invinciblement prisonnier de l'égoïsme, jusqu'à ce que l'amour de Dieu domine toutes ses affections; mais en même temps, il sent que cet égoïsme même est une faute qui l'empêche de s'approcher de Dieu.

Que cet égoïste qui n'aime que soi, ou qui aime tout excepté Dieu, aime Dieu, voilà le secret qui garantit le relèvement moral et religieux de l'homme. Mais plus je me fais du caractère moral de Dieu une idée digne de l'Être infiniment parfait, plus je le vois s'éloigner de moi et me repousser. Je suis pécheur et coupable: c'est un sentiment de crainte qu'éveille en moi la pensée de ce Dieu saint et bon, dont j'ai violé, dont je viole tous les jours la loi... Ainsi, l'obstacle premier à ma régénération morale, c'est ce sentiment de coulpe, sans lequel pourtant je n'aurais pas l'idée d'entreprendre ma régénération [4]

1. J. BASTIDE, *Exposition du dogme de la Rédemption* (thèse de Montauban), Toulouse, 1869, p. 25-26.
2. Dans la *Revue théologique* (de Montauban), 1888, p. 97-117.
3. *Ibid.*, p. 99.
4. *Ibid.*, p. 101-102.

On dira peut-être que Dieu est plein d'amour et tout prêt à nous pardonner. C'est oublier que le Dieu de bonté est aussi un Dieu de justice. « Vous dites que Dieu est amour ; mais prenez-y garde, vous affirmez par là même qu'il rejette le contraire de l'amour, et que l'égoïsme est proscrit par lui,... haï d'une haine parfaite et éternelle [1]. » A moins de dire que Dieu pardonne automatiquement, ce qui serait le dépouiller de sa sainteté et créer en nous la plus lamentable indifférence pour le mal.

Mais le pécheur ne peut-il pas se repentir et changer de vie? Le pardon, en effet, deviendrait moral dans ces conditions ; mais il est malheureusement impossible. « Ce pardon, ce n'est pas Dieu qui l'accorde, c'est le pécheur qui se l'octroie à lui-même... De plus, étant subjectif, ce pardon dépendra de la subjectivité du pécheur [2]. » Et l'on aboutit à ce résultat que les âmes superficielles se l'attribueront sans difficulté, tandis que les âmes les plus saintes ne seront jamais satisfaites. Le même inconvénient se manifeste si l'on réclame seulement le repentir.

Ce système trouble l'âme qui a le plus besoin d'être rassurée et calme l'âme qui aurait besoin d'être troublée... Le relèvement moral de l'homme réclame un pardon qui soit la proclamation de la loi parfaite, plus exigeante que jamais, et non l'abolition de cette loi ou l'amoindrissement de son autorité, un pardon qui soit une condamnation autant qu'une grâce..., un pardon qui révèle à l'homme les profondeurs tragiques du péché en même temps que les profondeurs insondables de l'amour éternel... Un tel pardon peut seul transformer l'homme [3].

Il est facile à M. Bois de montrer ensuite que le

1. *Ibid.*, p. 104.
2. *Ibid.*, p. 105-106.
3. *Ibid.*, p. 108-109.

pardon apporté par Jésus-Christ répond à ces postulats. Mais voilà que, dans l'établissement de cette démonstration, il abandonne le domaine de la conscience morale pour se placer sur le terrain positif des Écritures[1] : tant il est vrai qu'il est toujours difficile de suivre un système jusqu'au bout! On pourrait concevoir une application intégrale de la méthode subjective, et d'autres, en tous cas, l'ont poursuivie d'une manière plus complète : de même que la conscience révèle la nécessité d'une expiation, ne suffit-elle pas, mieux que toute autre autorité, à nous en faire sentir la réalisation dans le drame du Calvaire? « Je me suis assis au pied de la croix, écrit un auteur récent; j'y suis resté. J'y ai goûté, non pas seulement l'amertume des souffrances humaines, mais l'espérance et la consolation. Je n'ai pas voulu faire autre chose que faire goûter celles-ci à d'autres[2]. »

Quel que soit l'intérêt de ces analyses, et sans vouloir leur dénier toute force, une observation suffit à en réduire la valeur probante. C'est que la conscience dont nos théologiens exploitent les données prétendues expérimentales est une conscience déjà christianisée. Dès lors, les faits psychologiques dont on veut tirer argument, fussent-ils incontestables, ne risquent-ils pas d'envelopper bien des éléments fournis par le dogme lui-même? Au lieu d'une induction purement rationnelle, on nous sert donc un raisonnement à base de foi, et la preuve est ainsi faussée par une pétition de principe; car il s'agit précisément de savoir si les prémisses sur lesquelles on

1. Les dernières lignes ramènent seules, mais par voie de conclusion logique, le principe expérimental du début : « Il ne faut pas s'étonner que la prédication de la croix ait, dans tous les siècles et chez tous les peuples, remué et transformé les âmes, qu'elle ait été la grande puissance de réveil et de régénération » (p. 117).

2. Jules GINDRAUX, *La Philosophie de la Croix,* Genève. 1912. p. VIII.

s'appuie pour atteindre le dogme appartiennent à la conscience humaine en tant que telle. Tout ce que donc on peut demander à l'expérience religieuse — et peut-être quelques-uns de ses plus déterminés partisans ne veulent-ils pas dire autre chose — c'est de fournir un *confirmatur* au dogme déjà connu par la révélation; mais on ne saurait sans illusion la charger de l'établir par ses moyens propres.

D'ailleurs, même à ce titre auxiliaire, on ne saurait méconnaître ce que l'expérience morale offre de précaire comme base d'argumentation. Le sentiment du péché est-il tellement vif et poignant dans toutes les consciences qu'on le puisse ériger en loi universelle? *A fortiori* la même remarque s'appliquerait-elle au sentiment de délivrance excité par la mort du Christ : ce mysticisme suraigu sera toujours réservé à un trop petit nombre d'âmes pour entrer sérieusement en ligne de compte. Et même à supposer ces faits plus réels qu'ils ne le sont, quelle en serait au demeurant la valeur? La conscience du péché, si forte qu'elle puisse être, n'arrivera jamais à exiger l'intervention d'un médiateur et il ne suffit pas davantage d'éprouver quelques émotions bienfaisantes à la méditation de la croix pour établir que là se trouve la source de notre restauration à l'état surnaturel.

Ceci nous permet de conclure que le dogme de la Rédemption, comme les autres, et encore qu'il soit à bien des égards plus orienté vers la pratique, relève de l'autorité et non point de l'expérience. Sans doute l'âme croyante y trouve des fruits nombreux et doux, elle en constate l'harmonie avec ses instincts les plus profonds ; mais ce n'est qu'après avoir, au préalable, accepté par un acte de foi la révélation divine qui en est le principe.

II

A l'appui de l'expérience individuelle, et comme si on la sentait insuffisante, on ajoute volontiers cette expérience collective de l'humanité religieuse qui s'exprime par le rite des sacrifices. La preuve serait ici plus concluante, soit parce que les faits sur lesquels elle est fondée présentent plus d'extension et de certitude, soit parce que la conclusion qui en ressort aboutit plus près de notre mystère. Aussi n'est-il pas de thème qui ait été plus souvent rebattu par les apologistes de la Rédemption : catholiques et protestants orthodoxes marchent ici d'un commun accord.

Tandis que les Pères de l'Église ont porté sur les sacrifices anciens, y compris ceux du judaïsme, des appréciations généralement sévères, certaine théologie moderne se plaît à y voir une signification mystérieuse et de haute portée pour l'intelligence du christianisme. Il est difficile de fixer l'origine de ce courant d'idées. L'habitude de chercher dans la Bible des prophéties et des symboles, comme aussi le désir de rattacher la foi chrétienne aux institutions du monde antique, ont pu assez naturellement lui donner naissance ; l'allégorisme scripturaire développé par la Réforme et l'humanisme croissant des temps modernes en expliquent peut-être le développement. En tout cas, quelques théologiens des XVIe et XVIIe siècles s'inspirent déjà de cette idée [1] ; de là, par les apologistes du XVIIIe, elle s'est transmise à l'école traditionaliste, qui devait en faire un de ses thèmes

1. Voir GROTIUS, *Defensio fidei catholicae de satisfactione Christi*, VIII, 5-10 et X, 13-20.

favoris. Joseph de Maistre[1] et Auguste Nicolas[2] demeurent chez nous les représentants classiques de cette doctrine, qui n'a pas fait moins large fortune chez les auteurs protestants. C'est ainsi que, pendant longtemps, les théologiens n'ont pas su écrire un traité de la Rédemption qui ne fût encombré de longues dissertations sur l'exégèse du Lévitique ou les rites païens d'expiation par le sang ; les prédicateurs se chargeaient ensuite de vulgariser auprès des fidèles les résultats acquis de la nouvelle science.

Deux faits principaux, autant qu'il est possible de s'orienter à travers ces développements complexes, ont retenu l'attention pour être tournés en argument : l'existence même des sacrifices, les circonstances essentielles de leur célébration.

C'est un fait certain que le sacrifice, et le plus souvent sous une forme sanglante, a été en usage régulier dans toutes les religions, les plus raffinées non moins que les plus grossières, et cela tant pour écarter la colère de la divinité que pour implorer ses faveurs. Dieu a voulu même qu'il fût consacré à ce titre dans la révélation mosaïque. Où l'humanité a-t-elle donc puisé la notion d'un rite si peu en proportion, semble-t-il, avec la fin qu'il doit obtenir ? Joseph de Maistre a déjà posé la question.

La racine d'une croyance aussi extraordinaire et aussi générale doit être bien profonde. Si elle n'avait rien de réel ni de mystérieux, pourquoi Dieu lui-même l'aurait-il conservée dans la loi mosaïque? Où les anciens auraient-ils pris cette idée d'une renaissance spirituelle par le sang? Et pourquoi aurait-on choisi, toujours et partout, pour honorer la divinité, pour obtenir ses faveurs,

1. *Éclaircissement sur les sacrifices*, édité à la suite des *Soirées de Saint-Pétersbourg*, Lyon, 1836, t. II, p. 321-405.

2. Aug. Nicolas, *Études philosophiques sur le Christianisme*[2], Paris, 1846, t. II, p. 50-84.

pour détourner sa colère, une cérémonie que la raison n'indique nullement et que le sentiment repousse? Il faut nécessairement recourir à quelque cause secrète, et cette cause était bien puissante[1].

A plus forte raison le dramatique mystère augmente-t-il lorsqu'on pense à la pratique barbare, et pourtant si répandue, des sacrifices humains. Ces faits n'obligent-ils pas à conclure à une anticipation prophétique du sacrifice de la croix? « Le genre humain ne pouvait deviner le sang dont il avait besoin. Quel homme livré à lui-même pouvait soupçonner l'immensité de la chute et l'immensité de l'amour réparateur? Cependant tout peuple, en confessant plus ou moins clairement cette chute, confessait aussi le besoin et la nature du remède[2]. » En plus de cette sorte d'intuition inconsciente, A. Nicolas veut obtenir un argument rigoureux.

N'est-ce pas, en effet, quelque chose de bien digne de remarque qu'un usage si étrange, si singulier, de prétendre apaiser la divinité avec du sang, ait été aussi universel?... Que toutes les religions aient eu un même but principal, *l'expiation*, cela est déjà frappant. Qu'elles l'aient poursuivi par un moyen identique par toute la terre, *les sacrifices*, le phénomène augmente. Mais ce qui met le comble à la singularité et suppose encore davantage une loi cachée, une grande vérité contenue dans cet usage, c'est que les formes et les conditions du sacrifice aient été partout et invariablement les mêmes, et que cette identité se trouve précisément dans ce qu'elles ont de moins imaginable au point de vue de la seule raison[3].

Et l'auteur de démontrer que tout cela n'a pu venir

1. J. de Maistre, *op. cit.*, p. 344. Cf. p. 339-340.
2. *Ibid.*, p. 389.
3. A. Nicolas, *op. cit.*, p. 55 et 57. Voir les citations qu'il fait de Charron (p. 56) et de Rollin (p. 69).

ni du hasard, ni de la folie, ni de la raison. Le sacrifice demeure donc une « énigme[1] » ; seule la tradition judéo-chrétienne en fournit la solution, lorsqu'elle y montre la prophétie en acte du libérateur promis et de son action expiatrice.

Pour entretenir la pensée de ce salut futur et en anticiper les effets, une institution commémorative fut établie par l'auteur même de la promesse, Dieu, qui ne voulut recevoir les supplications de l'homme coupable que par l'entremise du Médiateur. Telle est l'origine des sacrifices. Ils ne devaient être que des figures du sacrifice du Messie[2].

Par là s'explique également la multiplicité des sacrifices, qui n'a d'égale que leur désolante inutilité, en attendant le seul définitif.

Ce qui prouvait la fausseté des sacrifices autrement que comme figures, c'était leur multiplicité : un seul aurait suffi s'ils eussent été efficaces; mais cette inefficacité même faisait la rage et l'ivresse du genre humain. Le gouffre que le péché avait creusé entre l'homme et Dieu ne pouvait être comblé par aucune expiation prise dans le péché lui-même, et cependant ce besoin d'expiation pressait la conscience universelle de l'humanité coupable. Dans cet état d'opposition avec elle et avec Dieu, elle s'en prenait à tout; elle précipitait tout dans l'abîme qui l'en séparait. Les victimes, et les plus précieuses, s'accumulaient tous les jours sous le couteau des sacrificateurs; mais le même vide, la même séparation se faisait toujours sentir; la justice de Dieu, plus outragée que calmée, rejetait tout ce sang comme gratuitement versé par la cruelle superstition de l'homme[3].

1. A. Nicolas, *ibid.*, p. 59.
2. *Ibid.*, p. 61-62. « Les raisons et les autorités abondent, continue l'auteur, pour élever cette explication au plus haut degré de certitude. »
3. *Ibid.*, p. 79-80.

De cette impuissance persistante nous avons comme une constatation expérimentale dans ce fait que pas un peuple, en dehors du christianisme, n'a pu trouver dans ces rites d'expiation la paix de l'âme si vivement cherchée. Voici en quels termes un théologien protestant développe cette idée.

Ce mouvement d'abord confus, ignorant les vraies conditions de l'expiation, devait-il, en se régularisant peu à peu, aboutir à la réparation légitime ? L'histoire, avant Jésus-Christ, nous offre-t-elle des exemples de peuples ou d'individus ayant, par leurs efforts persévérants, reconquis leur vie normale, recevant de Dieu le témoignage de la réconciliation, le sceau de la paix et de la communion permanente avec leur père céleste ? Un fait si glorieux n'aurait pu rester obscur, le contraste qu'il formait avec le train de vie habituel était trop considérable pour ne pas laisser des traces dans le souvenir des générations suivantes. Or les annales de l'humanité n'ont pas d'exemple d'une si belle victoire [1].

Au contraire — et ceci rend la preuve décisive — la mort du Christ a mis fin à tous les sacrifices. Non seulement A. Nicolas fait ressortir cette coïncidence [2]; mais il est curieux de la retrouver sous la plume de M. Harnack.

La mort du Christ, on n'en saurait douter, a mis fin dans l'histoire aux sacrifices sanglants. Or ceux-ci reposaient sur une pensée religieuse profonde : leur extension à tant de peuples le prouverait à elle seule ; ce n'est pas à de froids et aveugles rationalistes qu'il appartient de la juger, mais à des cœurs humains qui vivent et qui sentent. Si donc il est clair que ces sacrifices correspondaient à un besoin religieux ; si d'ailleurs il est certain

1. A. Matter, *Trois essais de théologie. II. La Rédemption*. Paris. 1888, p. 90.
2. A. Nicolas, *op. cit.*, p. 83.

que ce besoin a trouvé dans la mort du Christ sa satisfaction et par suite sa fin; s'il est enfin expressément témoigné, comme dans l'épître aux Hébreux : « *par une seule oblation il a purifié pour l'éternité ceux qui sont sanctifiés* », voilà une idée qui ne nous reste plus aussi étrangère : l'histoire lui a donné raison et nous commençons à la sentir nous-mêmes. Cette mort avait la valeur d'un sacrifice; sinon, comment aurait-elle la puissance de pénétrer dans ce monde intérieur de l'âme d'où étaient sortis les sacrifices sanglants? Elle n'était pas un sacrific comme les autres; sinon, comment leur aurait-elle mis fin? Elle les a fait disparaître en les terminant[1].

En présence de ces belles argumentations, où l'induction et l'expérience se prêtent un mutuel concours, n'est-ce pas le cas de se rappeler l'adage : qui veut trop prouver ne prouve rien? Ce n'est pas de la Rédemption seulement, mais de tout le christianisme, que nous aurions une démonstration empirique; quel est l'apologiste chrétien qui ne reculerait devant cette conclusion? Faut-il ajouter que l'adhésion imprévue de M. Harnack à la théorie de nos bons traditionalistes est plutôt une garantie de médiocre aloi? Il suffit, en effet, d'un rapide examen pour se rendre compte que la thèse est loin d'être aussi solide que brillante.

Tout d'abord nous répéterons ici que, pour découvrir au sacrifice cette importance et cette signification, il a fallu s'éclairer à la lumière des faits chrétiens. Par conséquent, l'induction historique a ceci de commun avec l'expérience psychologique qu'elle ne saurait être un instrument de découverte, mais tout au plus un moyen de vérification. Encore ne faut-il pas s'exagérer la valeur de ce contrôle.

A-t-on démontré que le sacrifice ne saurait avoir

1. Ad. Harnack, *Das Wesen des Christentums*, p. 98-99.

une origine naturelle : que l'expiation en est toujours le but conscient, primitif, essentiel ? Tout le système repose pourtant sur ces deux postulats, indémontrés et sans doute indémontrables. On sait que saint Thomas, par exemple, voit dans le sacrifice une institution humaine[1] ; et quant à s'appuyer sur le caractère irrationnel de ces rites pour leur attribuer une origine divine, n'est-ce pas un étrange paradoxe ? La multiplication des sacrifices s'explique sans autre mystère par les mêmes causes qui leur ont donné naissance et l'on ne saurait sérieusement soutenir que leur impuissance spirituelle soit affaire de constatation historique. Ainsi, du simple point de vue rationnel, le caractère prophétique de l'institution demeure la thèse à démontrer, tout au plus une hypothèse dont on peut dire qu'elle ne s'impose pas.

De même, la disparition des sacrifices dans le monde chrétien tient à la victoire générale du christianisme sur le paganisme ; mais, entre ce fait et la mort de Jésus sur la croix, il n'y a pas de rapport spécifique d'où l'on puisse tirer argument. Pour souder ce lien fragile, A. Nicolas a recours à l'Écriture et se réclame du texte de Daniel : « Le Christ sera mis à mort..., et les hosties et sacrifices seront abolis » (Dan., ix, 26-27). « Par cette circonstance de l'abolition des sacrifices, dit-il, nous découvrons le motif de leur institution. Il est clair, en effet, que si le sacrifice du Christ doit faire cesser les autres sacrifices, ceux-ci avaient pour terme, pour objet, pour *raison*, Jésus-Christ[2]. » On imaginerait difficilement contre-sens exégétique plus parfaitement caractérisé : il faut, en vérité, une forte dose d'esprit de système pour appliquer au Christ ce qui est dit

1. Voir *Sum. th.*, 2a 2ae, qu. 85, art. 1.
2. A. Nicolas, *op. cit.*, p. 61 ; de nouveau, p. 66 et p. 83, note 1.

de son adversaire ou pour voir une loi générale de la Providence dans ce que le Prophète appelait justement « l'abomination de la désolation ».

Aussi bien est-ce peut-être pour pallier les lacunes de cette première argumentation, fondée sur l'institution sacrificielle, son origine et ses destinées, qu'on a recours aux modalités précises de son application. J. de Maistre ici encore a posé les principes ; A. Nicolas les développe en analyses détaillées.

Dans tous les sacrifices, il relève quelques « caractères presque invariables » : la victime est toujours autre que le coupable ; en elle-même, elle est aussi innocente et aussi rapprochée de l'homme que possible ; elle est enfin immolée, mais de telle sorte qu'une partie serve d'aliment aux sacrificateurs et au peuple [1]. Puis il fait voir, « par une étude comparative des caractères que présente le sacrifice de Jésus-Christ avec les conditions requises dans les sacrifices anciens, que ceux-ci n'avaient d'AUTRE OBJET QUE de le retracer et de le préfigurer ». En effet, « le Réparateur du genre humain devait être victime, victime *sainte, substituée, sanglante* et *aliment* d'une vie nouvelle pour l'humanité [2] ». « C'est ainsi, conclut-il, que tous les caractères du sacrifice qui fait le fondement du Christianisme se voient reflétés dans les conditions de tous les sacrifices anciens, dont il devient LA SEULE EXPLICATION POSSIBLE, et dont il reçoit par contre un témoignage universel [3]. »

Si l'on néglige quelques traits de valeur secondaire, ceci revient à établir comme loi essentielle du sacrifice la substitution d'une victime innocente à la personne du pécheur : sous cette forme, la thèse

1. *Ibid.*, p. 57-58.
2. *Ibid.*, p. 66.
3. *Ibid.*, p. 77. Cf. p. 82-84.

est, en effet, classique. Et l'on assure que cette idée, toujours présente au fond des immolations païennes, reçoit dans le rituel du Lévitique la consécration incontestable de l'autorité divine. La victime choisie doit être pure, et le fidèle, au moment de l'offrir, lui impose les mains, signifiant par ce geste symbolique qu'il transporte sur elle sa propre culpabilité. Puis la victime est immolée et son sang répandu devant l'autel; « car, enseigne la Loi, c'est le sang qui fait propitiation, parce qu'il est la vie » (*Lévit.*, XVII, 11). Ainsi le sang représente l'animal tout entier, comme l'animal lui-même représente le pécheur ; c'est la substitution la plus complète, et l'on n'oubliera pas qu'elle est exigée pour toute expiation : « *Sine sanguinis effusione non fit remissio.* »

De savantes dissertations ou des élévations pieuses, suivant le cas, ont été écrites sur ce thème ; à ses mérites intrinsèques la doctrine ajoute ainsi le prestige d'une certaine tradition. Néanmoins la thèse absolue qu'elle consacre ne résiste pas à la critique.

L'histoire moderne des religions, au jugement même des savants catholiques, n'accepte plus cette fontion simplifiée du sacrifice. Au lieu d'être universelle et quasi nécessaire, l'idée de substitution est souvent absente; là même où elle se vérifie, elle est loin d'être primitive. Il ressort des faits que souvent, le plus souvent peut-être, le sacrifice répond à l'idée mystique de la communion par le sang, à moins qu'il n'abrite des notions encore plus inférieures, comme celle de nourrir le Dieu ou de déclancher son action par une influence magique[1]. Et qui donc

1. « Le caractère alimentaire du sacrifice est fort accusé chez les Chaldéens. » P. LAGRANGE, *Études sur les religions sémitiques*, p. 246. Cf. DHORME, dans J. BRICOUT, *Où en est l'histoire des Religions*, t. I, p. 154. « Le caractère alimentaire des offrandes faites aux dieux égyptiens est absolument caractéristique. » J. CAPART, *ibid.*, p. 106. « Il n'y a pas de raison pour supposer qu'en offrant un sacrifice, les plus

aurait aujourd'hui une foi assez robuste dans le système pour dire, avec A. Nicolas, que ce qu'il y a d' « évidemment absurde » dans ces rites, « ce qui révolte » la raison, c'est cela même « qui rend leur universalité inexplicable[1] » ? Bref, l'argument tiré des sacrifices païens, pour avoir une valeur démonstrative, devrait être absolu; et il ne repose que sur des postulats.

Il n'y a pas à faire plus de fond sur les sacrifices bibliques; ici nous sommes heureux de nous approprier le jugement d'un savant exégète.

Nombreux sont les théologiens qui découvrent l'idée de substitution au fond de tout sacrifice. Le sacrifice aurait pour but de reconnaître le souverain domaine de Dieu et aussi, dans l'état actuel de déchéance, l'indignité de l'homme... Si pareil sentiment est difficile à constater chez les populations primitives, où le sacrifice revêt souvent un caractère joyeux, on croit du moins pouvoir l'établir chez les Israélites qui le tiendraient de la révélation... Cette ingénieuse théorie soulève beaucoup d'objections. Comment l'appliquer, par exemple, aux sacrifices pacifiques, aux sacrifices votifs, aux sacrifices d'action de grâces? Même restreinte au sacrifice pour le péché, elle se heurte à de graves difficultés. La loi mosaïque n'admettait pas de sacrifices pour les transgressions qui méritaient la mort. Le sacrifice consistait moins dans l'immolation elle-même, qu'un laïque opérait parfois, que dans la manipulation du sang réservée au prêtre seul. A-t-on jamais prouvé que l'imposition des mains, susceptible d'un symbolisme si varié, signifiât précisément le transfert de la faute? Et si elle signifiait cela, pourquoi

intelligents des Grecs et des Romains aient considéré ce sacrifice comme une substitution de leur propre vie due à la divinité en expiation du péché. » Mgr Hedley, *La Sainte Eucharistie*, p. 193-194. S'il en est ainsi chez des peuples civilisés, à plus forte raison chez les sauvages. Voir Mgr Le Roy, *La Religion des primitifs*, p. 318-320.

1. A. Nicolas, *op. cit.*, p. 81.

la victime, au lieu d'être souillée, devenait-elle si sainte que les prêtres seuls y avaient part? La mort sanglante fait justement défaut dans la cérémonie du bouc émissaire où l'idée de substitution est le plus sensible et où, comme on pouvait s'y attendre, l'animal chargé symboliquement des fautes du peuple devient impur et maudit[1].

Ce n'est pas que l'universel usage des sacrifices soit dénué de toute valeur; on peut y voir à bon droit l'expression imparfaite d'un besoin religieux, par où la divine Providence préparait les âmes à recevoir le mystère de la croix, et nous l'avons nous-même utilisé à ce titre. Mais l'illusion de l'apologétique traditionaliste fut de penser qu'on pouvait par là démontrer d'une manière péremptoire la réalité de la Rédemption. L'induction historique échoue à cette tâche non moins que l'analyse psychologique, et pour les mêmes motifs. Ces deux argumentations, soit isolées, soit même renforcées l'une par l'autre, ont ceci de commun, non seulement qu'elles supposent la foi, mais que leur valeur propre ne s'étend pas au delà des limites du probable : on peut leur demander une indication ou une confirmation du dogme catholique; mais on ne saurait, au sens strict, en attendre une preuve.

III

Si elle ne peut démontrer le mystère, la raison est pourtant invitée à le défendre : impuissante à l'établir comme une conclusion de ses principes propres, elle

1. F. Prat, *La théologie de saint Paul*, deuxième partie, p. 284-286.

est du moins capable de montrer que la Rédemption bien comprise n'a rien qui doive la rendre inacceptable. Au contraire, guidée par la foi, elle peut y découvrir de mystérieuses convenances, qui l'harmonisent avec ses plus hautes conceptions et ses tendances les plus profondes.

Cette œuvre, souvent faite et sans cesse à refaire comme toutes les apologétiques, est aujourd'hui plus actuelle que jamais. Non pas que la raison moderne ait, à vrai dire, fait surgir de difficultés vraiment nouvelles ; Abélard au XIIe siècle et, plus encore, Socin au XVIe ont constitué un arsenal d'objections dans lequel les adversaires postérieurs du dogme traditionnel n'ont eu qu'à venir puiser. Tout au plus de légères modifications ont-elles paru nécessaires pour adapter ces vieilles armes aux besoins du jour. Et ce fait est évidemment de nature à rassurer le croyant que certaines « affirmations de la conscience moderne » pourraient émouvoir : n'est-il pas vraisemblable *a priori*, puisque l'attaque est aussi ancienne, que les ripostes n'ont pas manqué? Nous verrons, en effet, que les réponses devenues classiques de nos vieux théologiens demeurent toujours excellentes ; mais il est nécessaire plus que jamais de les rééditer à l'adresse d'adversaires qui ne désarment pas.

Tout a servi d'argument contre le dogme de la Rédemption : et les attributs divins, et la nature de l'homme, et le plan providentiel du salut tel que la raison et la foi s'accordent à nous le faire connaître.

Du côté de Dieu, son essentielle bonté est, dit-on, incompatible avec les exigences qu'on lui prête à l'égard du pécheur, plus encore avec le traitement de rigueur qu'il aurait infligé au Christ. Sa justice n'exclut pas moins cette prétendue substitution de l'innocent aux coupables, soit qu'il s'agisse d'imputer à ceux-ci les mérites de celui-là, plus encore si l'on

veut faire souffrir au premier le châtiment des seconds. Enfin sa sagesse ne saurait admettre, ni la fin proposée, ni le moyen choisi pour l'atteindre : quand le salut ne serait pas nécessairement chose individuelle, serait-il raisonnable de le rattacher à un événement aussi chétif dans l'ensemble du monde que la crucifixion du Calvaire? De même, la nature humaine ne permet pas de comprendre une Rédemption qui se réalise en dehors d'elle, pour lui être ensuite appliquée comme d'une manière mécanique : pareille procédure, outre qu'elle est contraire à la dignité de l'homme comme aux lois constitutives de son activité spirituelle, arriverait à tarir au profit d'un mysticisme aveugle les sources mêmes de la vie morale.

Aussi bien voyons-nous, d'après l'économie de la révélation chrétienne, que le pardon du pécheur est gratuit — et ceci exclut l'idée d'une satisfaction qui s'opposerait à la libéralité divine. Nous savons encore que le salut réclame l'effort de chacun — et ceci exclut l'idée d'une Rédemption objective, qui logiquement devrait supprimer la coopération personnelle. Faut-il ajouter que la souffrance et la mort continuent à sévir sur l'humanité, ce qui prouve que la Rédemption prétendue n'exerce sur nos destinées aucune influence appréciable?

Tels sont, en substance, les thèmes que l'on exploite contre le mystère de la Rédemption ; ils sont assez faciles et féconds pour s'offrir d'eux-mêmes à l'intelligence. C'est pourquoi le rationalisme de tous les temps les a connus sans effort ; la philosophie moderne n'a guère fait que les reprendre, secondée dans cette œuvre de critique par l'alliance imprévue du protestantisme libéral. Un spécimen classique de ces sortes d'argumentations est fourni, en Allemagne, par les œuvres théologiques du célèbre philosophe

de l'Inconscient, Édouard de Hartmann [1] ; en France, par le petit volume déjà souvent cité d'Auguste Sabatier [2]. L'un et l'autre affirment volontiers que ces antinomies irréductibles sont inhérentes à la foi traditionnelle et que, par conséquent, c'est le dogme orthodoxe lui-même qui se révèle inacceptable à toute raison adulte comme à toute conscience chrétienne. Quoi qu'il en soit de ces prétentions, il est facile de voir, en tout cas, le parti qu'un polémiste peut tirer de ces arguments, non moins favorables aux artifices d'une dialectique insidieuse qu'aux mouvements passionnés de l'éloquence.

Cependant, il y a dans ces objections plus d'équivoques et de malentendus que de réelles difficultés. Une fois la part faite à l'inaccessible mystère, que toute apologétique devra toujours respecter [3], le croyant peut montrer sans peine que sa foi n'est pas contredite par la raison. Il est tout d'abord nécessaire pour cela — et peut-être suffisant — de ramener la doctrine aux lignes essentielles que l'Église a seules consacrées de son autorité. Car, ici comme ailleurs, on a le plus souvent la satisfaction — qui ne laisse pas d'être une surprise — de constater qu'au lieu d'atteindre la forme authentique du dogme, les objections les plus redoutables portent sur des

1. Spécialement *Die Krisis des Christentums in der modernen Theologie*, Berlin, 1880. Voir B. Doerholt, *op. cit.*, p. 161, qui s'attache à le réfuter, parce que, dit-il, « toutes les objections modernes contre notre dogme y sont réunies ensemble ». Cf. K. Staab, *op. cit.*, p. 257-267.

2. « Ce petit volume contient sous une forme claire et succincte la critique de la doctrine catholique. » J. Laminne, *op. cit.*, p. 7. Et c'est pourquoi l'auteur le discute dans la suite comme la forme type de la thèse adverse.

3. « Certe crucis mysterium *omnium difficillimum* existimandum est; vixque percipi a nobis potest salutem nostram ex cruce ipsa et ex eo qui pro nobis ligno illi affixus est pendere. » *Cat. Rom.*, c. v, 1, édition Doney, t. I, p. 96.

erreurs qu'il repousse, tout au plus sur des systèmes mal venus qui le défigurent.

Un théologien averti écartera tout d'abord comme hors de propos les prétendus démentis de l'expérience. Car la Rédemption n'a pas pour but de modifier les conditions empiriques de cette vie terrestre, mais de rétablir entre Dieu et l'humanité les relations interrompues de l'ordre surnaturel : les apparences phénoménales du monde, ni même les perceptions de la conscience, n'ont pas plus qualité pour la contredire que pour la démontrer. Bien des difficultés s'écroulent sur cette observation préalable de méthode.

Dans ce plan supérieur, faut-il du moins sauvegarder les attributs divins et la vraie nature de l'homme : la foi traditionnelle en a souci, non moins que la philosophie prétentieuse qui voudrait la supplanter. C'est pourquoi nous affirmons que Dieu est bon : d'une bonté, si l'on peut ainsi dire, spontanée, qui n'a pas besoin d'être provoquée du dehors ; d'une bonté inépuisable, dont le péché des hommes n'arrête pas les effets. Rien ne le prouve mieux que l'œuvre même de la Rédemption, que Dieu a réalisée par pur amour et sans aucun droit de notre part. Ainsi notre salut demeure toujours le don gratuit de sa divine libéralité. Mais aussi nous ne devons pas oublier que Dieu est juste et saint. De ce chef, il ne peut que haïr le mal ; et quiconque s'y attache par une obstination coupable devra rencontrer les rigueurs de sa colère : il n'y a pas là de représailles ni de vengeances, mais l'application souveraine de cet ordre dont Dieu est à la fois l'auteur et le gardien.

Voilà pourquoi le péché de l'homme, tant qu'il n'est pas réparé, met à la bonté divine un infranchissable obstacle.

Or, depuis la faute du premier père, l'humanité

tout entière avait perdu sa destinée surnaturelle et se trouvait devant Dieu dans un véritable état de péché : la mission du Christ, dans le plan divin, avait pour but de remédier à ce désordre, en fournissant à Dieu pour nous la réparation dont nous étions devenus incapables. A cet égard, notre salut n'est pas attaché à sa mort seule, mais à l'ensemble de sa vie et de son œuvre ; et tout soupçon disparaît d'une disproportion entre la cause et l'effet, si l'on tient compte que cette vie et cette mort sont celles du Fils unique de Dieu. L'Incarnation est le postulat fondamental de l'œuvre rédemptrice.

Encore est-il que celle-ci doit être bien comprise. Il n'est pas question de punir l'innocent au lieu des coupables, ni de substituer purement et simplement le Christ à l'humanité pécheresse. Notre Sauveur, n'ayant pas commis de péché, ne méritait pas de souffrir ; moins encore peut-on imaginer qu'il ait dû subir un châtiment proprement dit. La souffrance et la mort sont de sa part des actes volontaires, inspirés par l'amour le plus généreux. Si elles jouent un rôle dans l'économie du salut, outre que ce rôle n'avait en soi rien de nécessaire, c'est moins pour elles-mêmes que pour les dispositions morales qui les accompagnent et qui leur donnent devant Dieu une valeur incomparable. De la médiation du Christ ainsi conçue, Dieu a voulu faire dépendre la restitution de ses grâces et, pour l'humanité déchue, le droit de retrouver le céleste héritage : telle est la signification essentielle de la Rédemption.

Cette œuvre du Sauveur est déjà nôtre en principe, parce que le Christ est constitué le chef moral et le représentant de notre race. Néanmoins elle requiert, pour nous être effectivement appliquée, la coopération de chacun par la foi et les œuvres : on doit la considérer comme une façon de cause première,

qui exige le concours de la cause seconde en même temps qu'elle le rend possible. Le salut ne cesse donc pas d'être notre œuvre propre et qui réclame tous nos efforts; mais il n'est pas notre œuvre à nous seuls. Au lieu de nous dispenser de toute action personnelle, la Rédemption par le Christ vient, au contraire, la stimuler, en même temps que suppléer à son insuffisance.

Tels sont les principes, aussi élémentaires qu'incontestables, de l'Église catholique en matière de Rédemption. Il appartient à la théologie de les développer — et ce n'est pas le lieu de se demander si tous les auteurs furent également heureux sur ce point. Mais, sous cette forme simple, on peut affirmer que ces diverses propositions ne sont point affaire d'opinion ou de système; les enseignements du magistère et des théologiens autorisés nous permettent d'y voir les données mêmes de la foi.

On dira qu'elles transportent la Rédemption dans une sphère purement théologique, inaccessible à l'expérience — et c'est vrai; mais n'est-il pas vrai également que le mystère ainsi conçu ne présente plus rien qui compromette nos certitudes sur la nature soit de Dieu, soit de l'homme? Pourquoi faut-il qu'au lieu de prendre la doctrine de l'Église telle qu'elle est, ses adversaires se forgent pour la combattre on ne sait quels systèmes de fantaisie, à moins qu'ils ne mettent à son compte les pires erreurs de la dogmatique protestante? Au fond des critiques les plus triomphales qui nous sont opposées, on est le plus souvent surpris de trouver une invincible *ignoratio elenchi* : c'est pourquoi une bonne théologie est d'ordinaire la meilleure apologétique.

Non seulement le dogme de la Rédemption, présenté sous sa forme authentique et tel que l'Église l'enseigne, apparaît indemne des impossibilités et

contradictions qu'on lui impute; mais la raison du croyant y trouve de secrètes harmonies.

L'idée d'une médiation secourable répond aux inquiétudes les plus intimes de la conscience morale, qui sent peser sur elle le poids du péché; et le fait que cette médiation ait pris une forme douloureuse trouve son écho dans notre instinct inné d'expiation. A ce double titre, le rite universel des sacrifices prend pour le croyant le caractère d'une immense prophétie, d'une supplication en acte, d'autant plus impuissante que plus souvent renouvelée, dont la mort du Christ devait tout à la fois épuiser et révéler le sens. Et si les mérites d'un seul sont ainsi applicables à tous, quoi de plus conforme à cette loi providentielle de solidarité que nous constatons partout en ce monde? Quoi de plus juste, serait-on presque tenté de dire, du moment que le mal dont nous souffrons est dû à une première et inévitable et involontaire solidarité avec la faute du premier père?

Cette médiation s'accompagne d'une satisfaction offerte à la majesté divine par la vie et la mort de l'Homme-Dieu. Ainsi nous apercevons dans une lumière plus vive, et la sainteté de Dieu qui reçoit de tels hommages, et la gravité du péché qui comporte une telle réparation; nous connaissons mieux la dignité de l'homme, aimé d'un si vif amour et restauré à si grands frais dans sa destinée perdue; nous saisissons dans toute son ampleur le rôle du Christ Fils de Dieu, centre de l'histoire surnaturelle du monde, source unique et nécessaire du salut, chef de l'humanité pardonnée et régénérée. De toutes les formes de révélation, n'est-ce pas celle qui nous donne la plus haute idée de Dieu, du Christ et de l'homme, que l'intelligence chrétienne trouve la plus convenable? Pas une âme, pour peu qu'elle ait péné-

tré dans les mystères lumineux et doux du christianisme, n'aura d'hésitation sur ce point.

Sans doute il n'est pas de spéculatif ou de mystique si hardi qui voulût attacher une valeur probante à des considérations de ce genre : en même temps qu'une illusion de l'esprit, ce serait un attentat sacrilège contre l'autorité divine qui seule nous garantit la révélation[1]. Tout au plus sont-elles propres à faire resplendir la foi, à relier entre elles comme en un faisceau et, par suite, à fortifier l'une par l'autre les vérités qu'elle nous enseigne. N'est-ce pas au demeurant tout ce à quoi la raison peut légitimement prétendre? Le vrai croyant renonce à se démontrer le mystère — ce qui reviendrait à le détruire. S'il ne repousse pas les secours d'une apologétique discrète, qui lui permet de l'embrasser avec joie et de le posséder avec amour, il n'y adhère, en définitive, d'une âme soumise et reconnaissante, que sur la foi de l'Église et du témoignage divin.

1. C'est de quoi conviennent également les meilleurs représentants de l'orthodoxie protestante. Voir P. F. Jalaguier, *Théologie chrétienne : Dogmes purs*, œuvre posthume publiée par Paul Jalaguier, Paris, 1907, p. 129-131. Cf. p. 56.

DEUXIÈME PARTIE

EXPLICATION CATHOLIQUE DU MYSTÈRE

INTRODUCTION

Devant les vérités de l'ordre surnaturel, pas plus que devant les faits de la nature, le chrétien n'a garde d'abdiquer les droits de son intelligence. Sans doute, son premier devoir est-il de chercher la doctrine de l'Eglise et d'accepter sans réserve les décisions authentiques de son magistère, parce que dans cet enseignement il est sûr de trouver l'expression infaillible de la révélation divine. Mais, après avoir admis la foi sur la garantie d'une autorité, qui n'est, en somme, que l'autorité même de Dieu, il reste au croyant le devoir de la comprendre. Tant qu'on n'aura pas mutilé l'homme de sa raison, on ne saurait lui interdire la noble curiosité qui le pousse à scruter, dans toute la mesure du possible, le sens des dogmes par lui reçus, pas même l'ambition d'éclairer à leur lumière les perspectives entrevues du monde divin. Plus d'une fois il arrive que les adversaires les plus résolus de l'intellectualisme ne rejettent la spéculation traditionnelle que pour lui en substituer une de leur façon.

Bien loin de s'opposer à ce mouvement naturel de l'esprit, l'Église l'encourage et lui promet le succès. « La raison éclairée par la foi, proclame le concile du Vatican, si elle cherche avec attention, piété et réserve, aboutit, Dieu aidant, à une certaine intelligence des mystères, toujours très fructueuse [1]. » C'est le *fides quaerens intellectum*, dont les penseurs chrétiens, depuis saint Anselme, ont fait à bon droit leur devise. Appliqué au mystère de la Rédemption, ce principe a donné naissance à toute une théologie, qui s'efforce d'organiser en un ensemble systématique les données communes de la foi.

Cette théologie ne laisse pas d'être assez complexe, comme le mystère même qu'elle entreprend d'éclairer. Longtemps elle n'eut pas de place distincte ; et, encore aujourd'hui, elle se trouve plus ou moins perdue dans les traités classiques de l'Incarnation. Voilà sans doute pourquoi, entre autres raisons, surtout si on la prend dans certains manuels d'exposition courante, elle se présente tout à la fois avec des perspectives multiples qui déconcertent notre besoin d'unité et avec des lacunes qui en rendent difficile l'intelligence. Il y a donc lieu d'essayer une synthèse méthodique, dont l'enseignement trop oublié des maîtres fournit d'ailleurs suffisamment les moyens.

Deux principes nous serviront de guides. Tout d'abord il importe de distinguer entre le fond des choses et les termes qui servent à l'exprimer, entre la réalité dogmatique et les catégories d'école. A cet égard, la question qui se pose — et la seule — est la suivante. Puisque la foi catholique nous impose d'admettre un rapport objectif entre la mort du Christ

1. « Ratio, fide illustrata, cum sedulo, pie et sobrie quaerit, aliquam, Deo dante, mysteriorum intelligentiam, eamque fructuosissimam, assequitur. » Const. *Dei Filius*, cap. IV, DENZINGER, n° 1796.

et la restauration surnaturelle de l'humanité, il s'agit de rendre intelligible cette relation, c'est-à-dire d'expliquer comment et à quel titre, en quoi et pourquoi, la Passion du Sauveur a pu contribuer devant Dieu à la réparation du péché. C'est assurément la foi qui peut seule fournir les éléments d'une solution; mais encore est-il, si la théologie spéculative a un sens, qu'il faut les coordonner avec nos principes rationnels, de manière à obtenir un système qui respecte le mystère et en même temps le rende jusqu'à un certain point plausible à notre esprit.

En second lieu, dans cette réalité même, il est indispensable de ne pas confondre l'essentiel et l'accidentel, de ne point mettre sur le même pied l'objectif primaire du plan divin et les circonstances accessoires qui en ont accompagné l'exécution. Il n'est pas de bon exposé de la doctrine catholique où n'apparaisse cette distinction. Qu'on en juge par ces lignes, à la fois très classiques et très précises, de M. Bainvel.

Jésus pouvait nous sauver par un seul acte d'amour et de réparation, offert au nom de l'humanité coupable, comme Adam nous avait perdus par un seul acte de désobéissance. Ce seul acte de Jésus avait une valeur infinie : il suffisait donc à réparer non seulement pour le péché originel, mais encore pour tous les péchés actuels de tous les hommes passés, présents, à venir. — Dieu a voulu autre chose : il a poussé à l'extrême son amour en poussant à l'extrême sa justice, il a choisi la réparation par la mort de Jésus en croix... Admirables sont aux yeux du croyant les convenances du choix divin [1].

Si telle est — et personne ne saurait en douter — la doctrine catholique de la Rédemption, on y distingue nettement deux plans : celui des exigences —

1. J. V. Bainvel, *Nature et surnaturel*. Paris, 1903, p. 270-271.

d'ailleurs elles-mêmes soumises à une hypothèse — et celui des convenances. L'hypothèse est que Dieu ait voulu nous racheter par l'Incarnation. Cette prémisse étant posée, certaines conditions étaient nécessaires et suffisantes; d'autres, seulement facultatives et *de meliori bono*. Du moment que cette hypothèse est devenue la réalité et que l'Incarnation rédemptrice est un fait accompli, il s'ensuit que les conditions nécessaires en droit représentent l'élément principal du fait que nous devons étudier, tandis que les conditions facultatives n'y interviennent évidemment qu'à titre secondaire. Un théologien ne peut pas négliger celles-ci dans son interprétation du fait révélé, puisqu'elles ont assurément leur raison d'être; mais qui ne voit que, pour faire œuvre vraiment scientifique, il devra tout d'abord et surtout porter son attention sur celles-là? La clarté le demande, et aussi la vérité.

Même pour les croyants, il n'est sans doute pas inutile de connaître la doctrine de l'Église telle qu'elle est et avec les nuances qu'elle comporte. A plus forte raison, en vue des incroyants qui la poursuivent de leurs objections, faut-il avoir soin de marquer exactement les limites. Quiconque a tant soit peu fréquenté cette littérature de controverse sait d'expérience que bien des difficultés proviennent de ce que, par ignorance ou parti pris, les adversaires de l'Église — parfois trop bien servis par quelqu'un de ses enfants au zèle mal éclairé — font porter au dogme lui-même la responsabilité d'explications trop inadéquates.

Ces principes de méthode une fois établis, pour jalonner d'avance la route et prévenir, s'il en était besoin, toute surprise, voici un bref aperçu de la marche que suivra notre exposition.

1° A la base d'une théologie de la Rédemption et

la commandant, se trouvent un certain nombre de vérités préliminaires, les unes rationnelles, les autres révélées, que les cours de théologie dispersent ordinairement en divers endroits. Il a paru bon de les grouper ici tout d'abord, moins pour les établir, puisqu'elles sont incontestées entre catholiques, que pour les rappeler. Ce sera toujours le moyen de nous mettre devant les yeux le problème tel que l'Église l'a compris et peut-être de nous orienter déjà dans la voie des solutions. D'où un premier chapitre sur les postulats philosophiques et dogmatiques du mystère.

2° En abordant l'étude proprement théologique de la Rédemption, on s'aperçoit que le dogme s'est exprimé dans des concepts multiples et que la tradition des écoles a utilisé les principaux. On parle couramment à propos de la mort du Christ, de rançon, de sacrifice, de satisfaction, de mérite; et souvent les thèses afférentes s'affichent au premier plan dans nos manuels, comme si elles fournissaient la clé du mystère. Mais un examen attentif montre que ces diverses idées, bien qu'elles répondent chacune à quelque aspect de la Rédemption, ni ne l'épuisent par elles-mêmes, ni seulement ne l'expliquent. Ce sont plutôt des éléments formels, c'est-à-dire des cadres consacrés et appropriés : ils ont, de ce chef, un rôle utile à jouer après l'explication du mystère; mais, à eux seuls, ils ne peuvent pas plus la donner que dispenser de la fournir. L'objet du chapitre second est d'apprécier dans ce sens leur valeur théorique et l'usage pratique qui en a été fait.

3° Comme éléments réels du mystère et principes rationnels pour en éclairer la signification, il y en a deux, et rien que deux. Le plus saillant est la souffrance imméritée du Sauveur, où apparaît l'expiation voulue par Dieu de la peine de nos péchés.

Aussi ce fait a-t-il été, non seulement retenu par la piété, mais exploité par la théologie : il existe un système de l'expiation pénale, dont l'orthodoxie protestante en général et même quelques auteurs catholiques se contentent pour rendre compte de la Rédemption. La théologie catholique admet le fait de l'expiation comme appartenant à la foi et prend soin de le préserver contre toutes les exagérations de forme qui le rendraient inacceptable ; mais elle tient que la théorie exclusive de l'expiation doit être dépassée comme insuffisante. Pour elle, l'aspect pénal rentre sans nul doute dans les convenances de la Rédemption, et, pour ce motif, on le retrouvera en étudiant la raison d'être du plan suivi par la Providence ; mais il n'en constitue pas la partie essentielle, ni le but principal. C'est pourquoi l'idée d'expiation ne fournit encore qu'une étape provisoire dans la solution du problème : de son fondement et de sa véritable notion, de ses limites et lacunes, le chapitre troisième est destiné à fournir la preuve.

4° Par delà cet aspect pénal de la Passion rédemptrice, on peut en considérer aussi l'aspect moral : c'est à celui-là que la théologie catholique s'est attachée de préférence, et autour de lui qu'elle a réalisé la synthèse intégrale du mystère. La réparation du péché demandait nécessairement un acte moral d'hommage rendu à Dieu. Non seulement le Rédempteur a fourni ce minimum ; mais toute sa vie sainte, obéissante et dévouée, forme un ensemble parfait d'actions méritoires qu'il offre à son Père offensé en compensation de nos fautes. D'ailleurs il a plu à Dieu que cette vie se déroulât dans la souffrance et Jésus accepte librement cette dure destinée, qui devait le conduire à la mort après les épreuves les plus douloureuses du corps et de l'âme. C'est ainsi que l'expiation retrouve sa place, mais subordonnée

à l'amour dont elle est la condition ou le résultat. Par conséquent, le point de vue moral ne supprime pas le précédent, mais le dépasse et l'absorbe. Le chapitre quatrième montrera la place qu'il tient dans les principes catholiques, les applications historiques et théologiques dont il est susceptible.

5° Une fois le contenu réel de la Rédemption ainsi éclairé, il reste à lui appliquer les cadres traditionnels réservés au chapitre second. On a parfois essayé, si l'on peut ainsi dire, de découper le mystère en quatre parties correspondantes aux quatre notions classiques de satisfaction, de mérite, de sacrifice et de rachat. Au contraire, la Rédemption doit être prise dans sa réalité synthétique et concrète, faite de souffrance expiatoire et d'amour dévoué, dont ces divers concepts définissent assez heureusement les principaux aspects formels. Ces affirmations communes laissent d'ailleurs place à des opinions ou tendances différentes, suivant l'appréciation spéculative qui est portée sur les mêmes éléments admis par tous, en particulier sur le rôle de la souffrance expiatoire dans l'économie rédemptrice; mais la foi est en dehors et au-dessus de ces discussions d'école. Déterminer de la sorte aussi exactement que possible les certitudes acquises et la part des légitimes divergences doit être le terme de toute investigation théologique : c'est pourquoi le chapitre cinquième, qui se présente comme un essai de systématisation, sera comme l'aboutissant et le résumé des trois précédents.

6° De l'œuvre rédemptrice ainsi analysée découlent des effets innombrables, qui en détaillent la nature devant notre raison et en font goûter les fruits à notre cœur : effets par rapport à Dieu, qui fixent son rang et son rôle dans le plan de notre surnaturelle restauration; effets par rapport à nous, qui font

entrer quelque chose du mystère dans notre expérience morale et mystique, dans notre vie religieuse, individuelle et sociale. Ces principaux effets seront classés dans un chapitre sixième, qui devrait embrasser, pour être complet, toute la théologie de la grâce et de la vie chrétienne, de l'Église et des sacrements. On comprend que tous ces thèmes ne pourront être touchés ici que par leurs sommets, c'est-à-dire par le point d'attache qui les relie au dogme de la Rédemption.

7° Enfin, réfléchissant dans une vue d'ensemble sur tous ces faits qui constituent l'économie rédemptrice, la théologie essaie d'en chercher le pourquoi. Pour mieux en établir l'enchaînement logique, de grands théologiens comme saint Anselme ont cru y voir et tâché d'y montrer une sorte de loi nécessaire. La théologie catholique dans son ensemble renonce à cette périlleuse satisfaction. Et le décret initial de Rédemption, et l'Incarnation qui le réalise, et les conditions douloureuses qu'elle a revêtues, lui paraissent autant d'actes libres et tout gratuits de l'amour divin. Mais si elle s'interdit de faire intervenir aucune nécessité dans la série de ces actes qui dessinent le plan historique du salut, elle ne laisse pas d'y apercevoir de sérieuses et nombreuses convenances. Un chapitre final esquissera les principales, dont l'ensemble jette quelque jour sur la raison d'être du mystère; et toutes les idées secondaires qu'on avait dû écarter au cours des discussions antérieures sur l'essentiel de la Rédemption retrouveront ici leur place légitime et leur véritable valeur.

Cette synthèse sera-t-elle assez compréhensive pour ne négliger aucun des éléments traditionnels et assez méthodique pour respecter la loi nécessaire des proportions? Il appartient à nos lecteurs d'en juger. En tout cas, l'auteur souhaiterait n'avoir mis

à la tracer que le minimum de conceptions personnelles. Son ambition n'était autre que de présenter telle qu'elle est la doctrine catholique ; son espoir ou son illusion est de ne pas l'avoir trop gravement trahie. Que si l'exposition positive a dû çà et là s'accompagner de quelques critiques à l'adresse de conceptions déficientes ou erronées, on voudra bien ne l'attribuer qu'à un besoin de précision et de lumière. On a dit très justement au sujet de la théologie catholique de la Rédemption :

La catégorie morale présente l'immense avantage d'accueillir aisément et d'unir le côté objectif et le côté subjectif de la Rédemption... Elle comporte d'ailleurs plusieurs variétés inégalement riches, inégalement compréhensives. Il n'est que juste d'en marquer les limites essentielles, et de signaler les déformations imputables à de maladroits interprètes[1].

Au cours des pages qui suivent, l'auteur a été soutenu par la même conviction et ne voudrait pas avoir réalisé d'autre programme. S'il s'était trompé, d'autres certainement auront à cœur de faire mieux.

1. A. d'Alès, *Le dogme c tholique de la Rédemption*, *Études* du 20 avril 1913, p. 196-197.

CHAPITRE PREMIER

POSTULATS PHILOSOPHIQUES ET DOGMATIQUES.

Tout se tient et s'enchaîne, dans l'ordre des idées non moins que dans les phénomènes de ce monde. Il n'y a sans doute pas une question dogmatique qu'on puisse traiter isolément ; c'est tout particulièrement le cas pour le dogme de la Rédemption, qui se rattache par les liens les plus intimes et les plus nombreux au reste des vérités chrétiennes, dont il forme comme le centre. N'est-il pas évident, pour ne signaler que les principaux traits, que l'explication de ce mystère suppose une certaine notion de Dieu, de l'homme et de leurs mutuels rapports ; du péché et de ses conséquences ; du Christ Sauveur, de sa nature et de son rôle ? Sur tous ces points la théologie catholique a une doctrine ferme, mais qui est trop souvent méconnue ou combattue, même par des croyants. C'est elle pourtant qui commande notre conception de l'œuvre rédemptrice ; et comment être d'accord sur les applications, si l'on ne s'entend au préalable sur les principes ?

Aussi bien peut-on dire que là gisent les plus graves et fondamentales équivoques : les objections des incrédules contre le mystère de la Rédemption, les systèmes aventureux de certains théologiens modernes, même les controverses entre catholiques,

n'ont souvent pas d'autre cause qu'une divergence inaperçue sur les concepts les plus essentiels du christianisme. Voilà pourquoi il importe de rappeler avant tout les postulats philosophiques et dogmatiques qui servent de base à la théologie catholique de la Rédemption.

I

Il faut tout d'abord dégager hardiment les bases les plus lointaines, en pénétrant jusqu'à ces profondeurs où la métaphysique s'unit à la piété, jusqu'à ce point que les *Exercices* de saint Ignace, dans leur mysticisme si fortement philosophique et raisonné, ont appelé « le fondement », c'est-à-dire les rapports entre le Créateur et la créature.

Au sommet de toutes choses, notre raison conçoit Dieu, c'est-à-dire l'Être excellent et infini qui réunit dans la plus admirable simplicité et la plus indissoluble harmonie toutes les perfections, l'Être absolu qui ne dépend lui-même de personne et de qui dépendent tous les autres. En vain l'homme chercherait-il à étreindre son essence, en unissant aux concepts les plus élevés de la philosophie les enseignements supérieurs de la foi : devant sa divine transcendance nos idées restent courtes et notre langage impuissant. Tout ce que nous savons en dire, dans une sorte de muette adoration, c'est qu'il est en lui-même l'Être par excellence et dans toute sa pureté, c'est qu'il est au dehors la source de tout ce qui est.

Car ce Dieu, qui n'a besoin de rien et trouve dans ses perfections mêmes la suprême béatitude, a voulu cependant produire des êtres qui fassent rayonner au dehors son ineffable beauté. Sortant donc un jour

de son éternel repos, par un acte aussi mystérieux que lui-même, il a créé du néant le monde et tout ce qu'il renferme, c'est-à-dire cet ensemble d'êtres qui reproduisent en des proportions variées les traits de l'exemplaire divin : toutes créatures distinctes de Dieu comme l'œuvre l'est de son ouvrier, mais par là même dépendantes en tout de lui jusqu'au plus intime de leur être.

Pourquoi cependant Dieu a-t-il créé? Il ne pouvait évidemment le faire que pour lui-même et la manifestation de sa propre gloire[1] : « *Universa propter semetipsum operatus est Dominus* » (*Prov.*, XVI, 4). C'est pourquoi les êtres ne sauraient avoir une autre fin que Dieu, pas plus qu'ils ne peuvent avoir un autre principe. En un sens très philosophique le Seigneur dit au voyant de l'Apocalypse : « *Ego sum alpha et omega, primus et novissimus, principium et finis* » (*Apoc.*, XXII, 13). Parce que créateur, Dieu a sur toutes choses le droit souverain du maître ; et la créature revient vers son auteur par une sorte de destination nécessaire, de loi constitutive, dont on ne peut raisonnablement concevoir ni l'absence ni la violation.

Or, au sixième jour, Dieu dit : « Faisons l'homme à notre image et selon notre ressemblance, et qu'il domine sur les poissons de la mer, sur les oiseaux du ciel, sur le bétail, sur toute la terre, et sur tous les reptiles qui rampent sur la terre » (*Gen.*, I, 26). Ces simples paroles de la Bible ne sont-elles pas la plus belle définition de l'homme et de son rôle, la charte solennelle où l'humanité peut trouver la formule de ses droits et de ses devoirs ? Elles signifient

1. Ce point a été défini par le concile du Vatican comme une vérité de foi : « Si quis... mundum ad Dei gloriam conditum esse negaverit, A. S. » Const. *Dei Filius*, I, can. 5, DENZINGER-BANNWART, n° 1805.

que l'homme est en lui-même la plus parfaite et la plus excellente des créatures, parce qu'il est tout spécialement l'image de Dieu dont il reproduit les perfections les plus hautes : conscience, raison, liberté ; qu'il est mis, de ce chef, à la tête de ce monde comme un roi dans son empire. Certaine philosophie, éprise d'une soudaine humilité, a beau s'insurger contre cet anthropocentrisme ; la doctrine catholique ne fait pas autre chose que d'affirmer, avec le spiritualisme traditionnel, la valeur de la personne humaine.

Voilà pourquoi l'homme est doublement tenu de rendre hommage à Dieu, en son nom personnel et au nom de la création dont il est le chef. En tant que créature raisonnable, consciente et libre, il doit s'ordonner vers Dieu, qu'il connaît comme l'auteur de tout son être ; en tant que représentant du monde, il doit payer à Dieu le tribut de louanges dû par toutes les créatures et que celles-ci ne peuvent acquitter que par son intermédiaire. Tout cela est le devoir de l'homme, et ce n'est pas le moment de dire ici ce qu'il peut entrer dans son accomplissement de respect, de religion et d'amour. Mais tout cela est aussi le droit de Dieu, son droit strict de créateur, auquel il ne peut pas plus renoncer qu'à sa divinité même.

Et l'on peut apercevoir maintenant l'harmonie de cet admirable poème qu'est la création. C'est déjà une splendide expression des perfections divines que ce monde matériel au milieu duquel nous vivons, dont la poésie a souvent célébré les charmes, dont la science nous découvre de jour en jour les lois et les richesses. L'intarissable fécondité de vie qui s'y manifeste, les forces à la fois puissantes et parfaitement disciplinées qui s'agitent dans son sein, le fini des détails non moins que la grandeur de l'ensemble,

tout cela ne forme-t-il pas comme un concert grandiose à la louange du Créateur ?

De cette muette harmonie les âmes religieuses ont toujours aimé se faire les interprètes, témoin le Psalmiste qui chantait :

> Les cieux racontent la gloire de Dieu
> et l'étendue manifeste l'œuvre de ses mains.
> Le jour en instruit un autre jour,
> la nuit en donne connaissance à une autre nuit.
> Ce n'est pas un langage, ce ne sont pas des paroles
> dont le son ne soit point entendu.
> Leur retentissement parcourt toute la terre.
> leurs accents vont aux extrémités du monde [1].

Mais de toutes ces merveilles l'homme constitue sans contredit la plus grande.

> Jahvé, notre Seigneur,
> que ton nom est magnifique sur toute la terre !
> ... Quand je contemple les cieux, ouvrage de tes mains,
> la lune et les étoiles que tu as créées,
> Qu'est-ce que l'homme pour que tu te souviennes de lui
> et le fils de l'homme pour que tu prennes garde à lui ?
> Tu lui as donné la domination sur les œuvres de tes mains,
> tu as tout mis sous ses pieds [2].

Aussi le concert du monde n'est-il complet que lorsque l'homme y mêle sa voix. Quelle que soit la grandeur de ce culte permanent rendu par la création inanimée, n'est-il pas vrai qu'il y a un hommage incomparablement plus parfait, lorsque l'âme du dernier des hommes se tourne vers Dieu pour reconnaître en lui son maître et son père, pour faire jaillir de son cœur un hymne de reconnaissance, pour lui soumettre sa volonté et sa vie? Ce que

1. *Ps.* XIX, 2-5.
2. *Ps.* VIII, 2-7.

l'univers accomplit sans le savoir, l'homme le fait en pleine conscience ; ce que l'univers accomplit nécessairement et par le déterminisme bienfaisant qui emporte tout son être, l'homme est appelé à le faire par libre choix, c'est-à-dire par amour. En un mot, l'univers matériel n'est qu'un reflet pour ainsi dire inerte et passif des perfections divines ; l'homme seul, par son être spirituel, est l'image vivante de Dieu, capable de devenir son imitateur et collaborateur, d'être la source, effective bien que dérivée, de réalités ayant valeur morale dans l'ordre du vrai et du bien. Par là, il rend d'une certaine manière quelque chose à Dieu qui lui a tout donné, lorsqu'il lui offre la seule chose que Dieu puisse aimer, savoir la soumission religieuse, l'hommage conscient d'une créature libre [1].

Telle est, ou plutôt telle serait, la vocation naturelle de l'homme. Car il a plu à la bonté divine d'élever l'homme à une fin supérieure et transcendante, en investissant son esprit de lumières nouvelles et accordant à sa volonté des élans imprévus, en allumant dans son cœur un amour plus profond et admettant son âme à une familiarité plus intime que ne le comportait sa nature : tout ce monde mystérieux, cette assimilation à la vie divine, que la foi nous révèle sous le nom d'ordre surnaturel. De ce chef naît pour l'homme ainsi privilégié une obligation plus pressante, en même temps qu'une plus grande facilité, de rendre à Dieu ses devoirs, tandis que la grâce dont il est orné embellit à l'infini le résultat de son activité religieuse [2].

La foi chrétienne exclut donc le panthéisme qui dégrade Dieu, comme le matérialisme qui supprime

1. Là-dessus, voir G. Pell, *Das Dogma von der Sünde und Erlösung*, Ratisbonne, 1885, p. 17-23.
2. *Ibid.*, p. 23-35.

l'homme ; au théisme spiritualiste de la simple philosophie elle ajoute le dogme fondamental de l'élévation surnaturelle. Ainsi Dieu et l'homme sont des êtres distincts ; l'homme, venant de Dieu mais différent par là même, est fait pour se donner à lui librement, reconnaître sa dépendance et offrir sa filiale soumission. Dans l'accomplissement de cette destinée, il est superflu de dire que l'homme trouvera son bonheur. Mais ce qu'il faut maintenir avant tout, c'est que tel est son devoir, parce que tel est le droit inaliénable de Dieu, tel le fruit qu'il attend de ce monde par lui créé. De même que, par le jeu des lois naturelles, l'ordre règne dans l'univers physique pour la gloire de son auteur, il appartient à la volonté humaine de produire l'ordre et l'harmonie de l'univers moral.

II

Cependant, même avec le concours de la grâce, l'homme reste libre. Et ce privilège, qui fait la dignité de sa nature, lui crée par là même une redoutable responsabilité. Par son libre arbitre, l'homme est le maître de ses actes, de telle sorte que ce don divin le constitue jusqu'à un certain point indépendant de Dieu : de même qu'il peut s'ordonner vers son créateur, il peut aussi se détourner de lui ; il a le pouvoir de lui offrir ou retirer à son gré son amour et sa fidélité. L'acte par lequel un homme se dérobe à la loi régulatrice de son être moral, pour se conduire, d'une manière quelconque, contrairement à la volonté de Dieu, s'appelle le péché ; et c'est le péché qui est la cause prochaine de la Rédemption. Il faut donc analyser maintenant cette importante notion, d'autant que, même dans certaines intelligences chrétiennes,

elle demeure enveloppée de lourdes confusions ou compromise par de graves erreurs [1].

Quasi instinctivement notre raison conçoit le péché comme un acte déréglé, qui nous diminue devant notre conscience et nous rend coupables devant Dieu, en un mot comme la forme la plus grave du mal. Sous prétexte de réagir contre l'esprit juridique des temps passés, de faire à l'expérience psychologique une plus grande place dans l'appréciation des réalités religieuses, on a imaginé des modifications en sens divers de cette notion traditionnelle.

Faut-il parler de ces philosophes qui regardent le péché comme la condition inévitable du progrès de l'âme, comme une expérience salutaire dans les voies de la vie spirituelle ? Ainsi l'enfant n'apprend à marcher qu'après bien des chutes ; il faut à l'ouvrier des tâtonnements parfois longs et douloureux pour se former à son art ; même la conquête du vrai ne se fait d'ordinaire qu'au prix de quelques erreurs [2]. Une telle explication est à sa place dans un panthéisme évolutionniste, qui supprime la distinction du bien et du mal pour tout confondre dans un universel devenir, sans règle comme sans limite ; mais elle ne saurait entrer, à titre de conception systématique, dans l'esprit d'un chrétien qui admet Dieu et l'homme comme des réalités distinctes. Sans doute nous sommes invités à tirer profit de nos fautes et, de fait, le péché vient souvent à propos jouer dans notre vie morale le rôle de réactif. On connaît le mot de saint Augustin, commentant saint Paul : « *Diligentibus*

1. Consulter, parmi les théologiens catholiques, card. L. Billot, *Disquisitio de natura et ratione peccati personalis*. Rome, 1900, et B. Doerholt, *op. cit.*, p. 15-26.

2. Tel est à peu près le point de vue de Schleiermacher. Voir F. Bonifas, *La doctrine de la Rédemption dans Schleiermacher*, p. 59-70.

Deum omnia cooperantur in bonum, etiam peccata. » Mais, au regard de toute conscience saine, le péché ne demeure pas moins le mal, même s'il lui arrive par contre-coup de contribuer à notre bien.

Une conception plus séduisante et plus répandue est celle de certain protestantisme libéral, pour qui le péché n'est plus qu'une faiblesse venue de l'ignorance, c'est-à-dire une misère digne de pitié beaucoup plus qu'un désordre méritant réprobation [1].

On conçoit que les raisons psychologiques ne manquent pas à l'appui de cette thèse, qui trouverait un *confirmatur* dans les théories du positivisme moderne sur les atténuations de la responsabilité. Elle entraîne par voie de conséquence la notion d'un Dieu débonnaire toujours prêt à pardonner, d'un Christ idyllique venant rouvrir les cœurs à la confiance par des paroles toutes d'amour ; et c'est ainsi que l'Évangile se transforme en un mysticisme purement sentimental. Mais ce poème de sensibilité s'écroule au contact de deux faits : le fait de la conscience humaine, qui, malgré toutes les sophistications des théoriciens, apprécie autrement la gravité du péché ; le fait de la révélation, qui nous montre Dieu, et non moins dans l'Évangile que dans l'Ancien Testament, irrité contre le pécheur, jusqu'à le menacer de sa colère et de l'enfer éternel s'il ne fait pénitence. Sur la foi de cette double autorité, il faut conclure que le péché est une défaillance du libre arbitre, par conséquent un acte coupable dans la mesure de la malice qui l'inspire.

Tout à l'opposé de ces notions insuffisantes du péché, il en est d'outrancières. L'orthodoxie protestante a présenté le péché comme je ne sais quel état

1. Ritschl s'est complu dans le développement de cette idée. Voir E. Bertrand, *Une nouvelle conception de la Rédemption*, p. 63-75. Cf. p. 224-256.

constitutif de notre nature, comme une perversion fondamentale et immuable de l'humanité déchue. Il est douteux que les thèses rigides de Calvin trouvent aujourd'hui un seul défenseur ; mais on en retrouve l'esprit dans nombre d'exposés, d'allure plus moderne, où le péché est, plus ou moins consciemment, plus ou moins complètement, identifié avec cette propension au mal qui forme le mouvement instinctif de notre être, avec cet égoïsme irréductible qui nous porte à chercher notre satisfaction au détriment de Dieu.

Si c'est là une conception plausible du péché, ce n'est pas la conception catholique. D'après l'enseignement de l'Église, c'est un dogme de foi que, même après le péché originel, la nature humaine est demeurée substantiellement saine ; d'après la théologie, c'est un truisme élémentaire que le péché ne saurait être constitué que par un acte responsable. Il n'y a qu'à relire la formule lapidaire de saint Thomas : « *Peccatum proprie nominat actum inordinatum* » ; ou celle-ci, plus simple et plus formelle encore : « *Peccatum nihil aliud est quam actus humanus malus*[1]. »

Voilà donc de quoi nous parlons en parlant de péché ; mais encore faut-il en bien comprendre le caractère et la gravité.

On n'envisage quelquefois le désordre du péché qu'en fonction des souffrances qu'il entraîne dans ce monde et dans l'autre. Il est très vrai que le péché est, par excellence, le mal de l'homme ; et la théologie connaît le *reatus poenae*, dont saint Thomas dégage très bien la raison d'être.

Le péché étant un acte désordonné, il est clair que

1. *Sum. th.*, 1ª 2ªᵉ, qu. 71, art. 1 et 6. Cf. L. Billot, *op. cit.*, p. 15-18.

celui qui pèche agit contre un ordre quelconque. Il est logique, par conséquent, qu'il soit atteint douloureusement par cet ordre même, et ce choc constitue la peine. D'où il suit que, selon les trois ordres auxquels est soumise la volonté humaine, l'homme peut être puni d'une triple peine... : une qui lui vient de lui-même. savoir le remords de la conscience, l'autre qui vient de l'homme, la troisième enfin qui vient de Dieu [1].

C'est ainsi que, outre les sanctions individuelles qui relèvent d'une disposition exceptionnelle de la Providence, la mort et les souffrances de la vie sont un châtiment de la première faute, sans compter les peines éternelles qui attendent le pécheur obstiné.

Mais ce serait faire preuve d'une théologie étrangement superficielle que de s'arrêter à cet aspect subjectif et intéressé. Dirons-nous pour autant que le péché est le mal de Dieu ? Les polémistes qui ont voulu synthétiser la doctrine de l'Église catholique dans cette expression sommaire seraient sans doute bien empêchés d'en montrer l'emploi chez aucun théologien [2]. Ce qu'il faut dire, c'est que le péché, quelle qu'en soit la matière occasionnelle, parce qu'il est une violation de l'ordre établi, constitue une offense de Dieu. Non pas certes que Dieu puisse être atteint par aucun de nos actes; mais transgresser sciemment une loi ne peut que signifier du mépris pour son auteur et donc constituer une injure à son adresse, d'autant que, dans l'ordre moral où nous sommes, si la volonté coupable se détourne du bien increé, c'est qu'elle lui préfère indûment le bien créé : *aversio a Deo et conversio ad creaturas.*

Ainsi le péché ne doit pas être défini seulement

1. *Ibid.*, qu. 87, art. 1. Cf. L. Billot, *op. cit.*, p. 69-79.

2. Il est vrai que cette expression est courante dans la littérature ascétique; mais, outre qu'elle y reçoit les correctifs nécessaires, on peut discuter l'opportunité de ce langage.

par rapport à nous, mais aussi par rapport à Dieu. « Il y a une double règle de l'activité humaine, dit saint Thomas : l'une prochaine et homogène, savoir la raison elle-même ; l'autre première et lointaine, savoir la loi éternelle, qui est pour ainsi dire la raison de Dieu. » C'est pourquoi il approuve la définition augustinienne du péché : « *Dictum, vel factum, vel concupitum contra legem aeternam*[1]. » Et l'Église, par la voix d'Alexandre VIII, a condamné ce mythe forgé par les Jansénistes d'un péché purement philosophique qui ne serait pas une offense de Dieu[2].

Donc les prédicateurs et les mystiques n'ont pas tort, lorsqu'ils montrent, au fond de tout péché, une rébellion, une ingratitude, un mépris de la majesté divine ; lorsqu'ils affirment que Dieu se doit de le détester et de le punir, aussi nécessairement qu'il s'aime lui-même. Car Dieu a un droit absolu à l'entière soumission de ses créatures. Or, tandis que la création matérielle obéit à sa volonté avec une ponctualité parfaite, le pécheur ne profite de sa liberté que pour s'affranchir de son devoir. N'est-ce pas un intolérable désordre, une sorte de dépossession et d'attentat ? Funeste à celui qui le commet, le péché va plus loin encore, puisqu'il tend à frustrer Dieu lui-même de la gloire qui lui revenait du chef de ses œuvres.

Et si cela est vrai d'une faute individuelle, que faudra-il dire lorsque la foi nous montre, aux origines de notre histoire, cette déchéance collective qui a nom le péché originel ? Ce n'est plus seulement un homme, c'est toute l'humanité qui se trouve, par le fait de notre solidarité en Adam, dans un état contraire à la volonté de Dieu ; qui, au lieu d'offrir à

1. *Sum. th.*, qu. 71, art. 6. Cf. L. Billot, *op. cit.*, p. 23-30 et 35-41 sur le *reatus culpae*, voir p. 61-68.

2. Décret du 24 août 1690, dans Denzinger, n° 1290

son auteur les fruits précieux de l'ordre surnaturel, demeure frappée d'une désolante stérilité. Pour exprimer cette lamentable faillite, cette catastrophe du monde spirituel, on pourrait reprendre, en l'appliquant à l'ensemble des hommes, l'allégorie si expressive du vieux prophète.

> Mon ami possédait une vigne
> sur un coteau fertile.
> Il la bêcha, il la sarcla;
> il y planta des ceps choisis.
> Il construisit une tour au milieu,
> il y creusa même un pressoir.
> Il comptait qu'elle donnerait des raisins;
> et elle donna du verjus[1]...

Tel est, au regard de la théologie catholique et de la droite raison, le sens profond du péché[2]. Faut-il rappeler qu'à cet égard les analyses des spéculatifs ne font qu'interpréter imparfaitement les intuitions des âmes religieuses, qui ont toujours vu dans le péché une défaillance positive, un désordre coupable, dont la répercussion s'étend jusqu'à Dieu même? Avec le Psalmiste pénitent tout pécheur se sent porté à dire :

> J'ai péché contre toi seul
> et j'ai fait ce qui est mal à tes yeux. (*Ps.* LI, 6).

En tout cas conviendra-t-il d'avoir présente à l'esprit la nature du mal lorsqu'il sera question d'apprécier les conditions du remède.

1. Isaïe, v, 1-2 : traduction A. Condamin, *op. cit.*, p. 33.
2. Voir G. Pell, *op. cit.*, p. 54-56.

III

Pour grave, en effet, que soit le péché, il n'est pas nécessairement irréparable. Autant la foi chrétienne affirme la sainteté de Dieu, avec la justice qui en est une conséquence, autant elle proclame sa miséricorde. « Je ne veux pas la mort du méchant, mais qu'il se convertisse et qu'il vive », disait déjà le Dieu sévère de l'Ancienne Loi (Ézéch., xxxiii, 11), et c'est le cas de se rappeler que l'Évangile nous présente Dieu comme le père toujours prêt à accueillir le prodigue repentant. D'autre part, en cette vie d'épreuve, la volonté humaine n'est pas encore définitivement fixée dans le mal; la grâce divine aidant, elle peut s'en détacher librement, comme elle s'y est attachée par sa faute. Ainsi, tant du côté de l'homme que du côté de Dieu, la réparation du péché apparaît possible. Mais il s'en faut que ce soit sans conditions.

Tout d'abord on doit dire qu'il y a dans le péché quelque chose qui ne se répare pas : c'est l'acte même par lequel il a été commis. En effet, dès là qu'une fois cet acte a été posé par nous, rien ne peut faire qu'il ne l'ait pas été; à tout jamais il est et demeure dans l'ordre du réel. Comme, d'autre part, il est dans le passé, aucune action présente ne saurait l'abolir dans sa réalité physique : nos meilleures dispositions ne peuvent avoir d'effet rétroactif. Et c'est une des raisons pour lesquelles le pécheur n'a pas de droits qu'il puisse invoquer devant Dieu; sa faute ne saurait bénéficier que du pardon, c'est-à-dire d'une mesure toute gratuite de clémence.

Ne faut-il pas cependant, pour que cette amnistie soit compatible avec le plan de la divine sagesse, qu'elle sauvegarde les lois suprêmes du gouverne-

ment moral, d'après lesquelles tout mal doit être puni ? D'où l'on voit certains théologiens, préoccupés, si l'on peut ainsi dire, de garantir Dieu contre l'excès de sa propre indulgence, réclamer comme nécessaire une procédure qui affirme également les exigences de la justice et prémunisse, soit le pécheur lui-même, soit le reste des hommes, contre le scandale d'un pardon trop facile[1]. Encore que ces considérations pédagogiques et utilitaires aient un réel fondement, elles sont certainement secondaires. La législation humaine, qui n'atteint que l'extérieur, peut prendre des mesures pour l'exemple : devant la sagesse divine, le bien général est infailliblement assuré par l'observation des lois individuelles. Il n'y a donc pas d'autres conditions au pardon du péché que celles qui surgissent de la nature du péché lui-même.

C'est pourquoi, le péché étant un acte de l'homme, c'est de l'homme — et ceci soit dit sans exclure la grâce — que doit sortir l'acte réparateur. On peut, en effet, négliger l'hypothèse subtile et chimérique, caressée par de rares théologiens, d'après laquelle la grâce et le péché pourraient coexister dans une même conscience ; ce qui revient à dire, au point de vue qui nous intéresse, que Dieu pourrait accorder son pardon à un péché que l'homme n'aurait pas désavoué. Plus encore, puisque le péché a sa source

1. C'est le point de vue familier aux théologiens protestants ; mais il n'est pas dédaigné par quelques auteurs catholiques. « On comprend, écrit M. Laminne, que, si les hommes sont éloignés du péché par le spectacle des maux que le péché attire sur la société humaine, la miséricorde de Dieu pourra plus facilement s'exercer à l'égard des coupables. » *La Rédemption*, p. 141. Et plus loin : « Malgré le pardon, le péché se manifeste comme un désordre et une cause de souffrances, ce que la justice de Dieu exige pour que les hommes soient détournés du péché » (p. 146). De même M. Ernest Bertrand ne veut pas que l'amour du père dégénère en « une coupable indulgence ». *Une nouvelle conception de la Rédemption*, p. 417.

dans un renversement des fins de notre activité morale et qu'il signifie, par conséquent, un désordre intime au fond des affections de l'être, nous devons dire que, par ce côté, sa réparation est essentiellement personnelle. Que faut-il donc pour cela?

Il ne suffit évidemment pas d'interrompre l'acte coupable, ni même, à parler strictement, d'entreprendre à partir de là une conduite correcte; car ceci laisserait subsister le désordre antérieur. C'est bien ce que sentent, dans l'ordre des relations humaines, toutes les âmes délicates; de même, et à plus forte raison, en est-il ainsi pour les rapports entre l'homme et Dieu. Suivant la comparaison employée par saint Thomas, le péché crée une sorte de distance entre Dieu et nous.

> Lors donc que cesse l'acte du péché..., l'homme ne revient pas aussitôt dans l'état où il était auparavant; il y faut un mouvement de volonté, contraire au mouvement antérieur. Ainsi, lorsqu'on s'est éloigné de quelqu'un, ne suffit-il pas de s'arrêter pour se rapprocher de lui; mais il faut un mouvement inverse pour nous ramener en arrière[1].

Étant donné que nos fautes persévèrent devant Dieu comme une vivante réalité, on conçoit qu'une action positive soit nécessaire de notre part, sinon pour annuler les précédentes, du moins pour leur faire contrepoids et rétablir devant l'éternelle justice l'équilibre rompu. « Si l'homme, dit saint Thomas, ne saurait retrouver le temps perdu, du moins peut-il compenser à l'avenir ce qu'il aurait dû faire dans le passé[2]. »

Mais encore quelle doit être cette action réparatrice

1. *Sum. th.*, $1^a\ 2^{ae}$, qu. 86, art. 2.
2. Suppl., qu. 13, art. 1, ad 4um.

et comment la concevoir? Ici trop souvent l'on est porté à confondre la réparation avec l'expiation, c'est-à-dire avec la peine qu'une loi naturelle ou positive rattache à nos méfaits.

Sans doute l'expiation ainsi entendue a sa raison d'être, que l'âme devine comme d'instinct, et dont la théologie a bien aperçu la logique.

Par le péché, l'homme a transgressé l'ordre de la justice divine; il ne peut y rentrer que par une peine compensatrice qui rétablit l'égalité. Ayant accordé à sa volonté plus qu'il ne devait en allant contre l'ordre de Dieu, il est juste que le pécheur, selon l'ordre de la justice divine, souffre spontanément ou malgré lui quelque chose qu'il ne voudrait pas.

Voilà pourquoi, dès ce monde, tout péché s'accompagne tôt ou tard de souffrances, sans compter les expiations de l'autre vie, et pourquoi aussi le pécheur se sent porté à s'infliger des pénitences volontaires. Cependant il est bien clair qu'il ne suffit pas de la peine pure et simple, si grande soit-elle : un autre élément est requis pour que la *satispassio* se transforme en *satisfactio*. Le Docteur Angélique continue aussitôt :

Étant donné que l'homme s'unit à Dieu par la volonté, la souillure du péché ne peut être effacée de son âme que si la volonté de l'homme accepte l'ordre de la justice divine, c'est-à-dire en ce sens qu'il s'inflige une peine à lui-même de son propre gré, en compensation de la faute commise, ou encore qu'il supporte avec patience celles que Dieu lui envoie. De ces deux façons la peine aura valeur satisfactoire[1].

Mais, dans les deux cas, intervient un facteur mo-

1. *Sum. th.*, Iª 2ª, qu. 87, art. 6. Cf. Suppl., qu. 15, art. 2.

ral : faute de cet indispensable élément, la souffrance toute seule reste une punition sans caractère réparateur. « Expier une faute, écrit très justement un auteur moderne d'une médiocre orthodoxie, M. Wilfred Monod, c'est-à-dire subir toutes les conséquences qui en découlent, ce n'est pas réparer cette faute; rétribution n'est pas réparation [1]. » Pour qu'elle le devienne, il faut que la conscience du coupable ratifie le bien-fondé du châtiment et que par là sa volonté se redresse vers la loi du bien.

Et l'on entrevoit sans doute comment tout ceci se relie à la notion catholique du péché que nous avons exposée tout à l'heure. Puisque le péché est essentiellement un désordre moral, qui ne voit, comme on l'a souvent dit et comme on doit le redire encore [2], qu'il faut un acte moral pour le réparer? « *Deus intuetur cor.* » Le péché blesse Dieu, parce qu'il est une méconnaissance de ses droits; il faut y répondre par une plus solennelle et plus sincère et plus pratique affirmation de son autorité suprême. Ou encore, si le péché est constitué par un manque d'obéissance et d'amour, on comprend que seul un témoignage d'amour et d'obéissance soit capable de le compenser. En vertu du même principe, on voit que plus grave est la faute, plus considérable devra être le surcroît d'hommage réparateur. « Satisfaire, disait saint Anselme, c'est rendre à Dieu l'honneur qui lui est dû [3] », et toute restitution doit obéir à une loi de justice.

1. W. Monod, *Les bases psychologiques de la Rédemption*, p. 65. Cf. p. 103-104.

2. « Pour les réparations comme pour les offenses, c'est le point de vue moral qui est *surtout* en jeu. » Hugon, *op. cit.*, p. 93. Cf. Prat, *Théologie de saint Paul*, t. II, p. 289 : « La réparation d'une offense ne peut se faire que par un acte conscient et libre. »

3. *Cur Deus homo*, I, 11, approuvé par saint Thomas, Suppl., qu. 12, art. 3. Cf. qu. 13, art. 1.

Tel est l'élément essentiel de la satisfaction, toujours indispensable et, à la rigueur, suffisant. Il est vrai que ce retour vers Dieu tend à s'accompagner d'actes pénibles, comme les humiliations, les sacrifices d'argent, les abstinences et les macérations corporelles. Tout pécheur éprouve ce sentiment à l'état plus ou moins confus et l'on sait avec quelles saintes rigueurs les âmes généreuses en ont entendu l'application. De ce chef, on peut dire que la satisfaction affecte normalement une forme pénale, surtout si l'on tient compte que les actions les plus spirituelles et les plus nécessaires sont toujours onéreuses à notre nature déchue[1]. L'Église s'inspire de ce principe dans la discipline de la Pénitence, et nos manuels s'accordent tous avec saint Thomas pour requérir des *opera poenalia*[2]. Encore devrait-on bien observer — et on ne l'a pas toujours assez fait — que cet élément de peine n'est pas, en théorie, strictement indispensable : le Docteur Angélique enseigne formellement que la contrition peut suffire, si elle est assez intense.

> Intensio contritionis potest attendi dupliciter : uno modo ex parte charitatis quae displicentiam causat ; et sic contingit tantum intendi charitatem in actu quod contritio inde sequens merebitur non solum culpae amotionem sed etiam absolutionem ab omni poena[3].

Le rôle de la souffrance dans la satisfaction doit donc être compris comme une condition normale, pratiquement toujours réalisée, non comme une loi impérieuse et absolue.

En tout cas, double est sa signification et sa valeur.

1. Cf. *Sum. th.*, Suppl., qu. 15, art. 1 et 3.
2. Voir HURTER, t. III, p. 472 et TANQUEREY. *De Paenitent. sacram. Pars dogmatica*, Paris, 1912, p. 105-106.
3. *Sum. th.*, Suppl., qu. 5, art. 2.

D'une part, on peut la considérer comme la traduction, l'expression la plus parfaite, des sentiments intimes. Par rapport aux hommes, l'amour ne nous paraît véritablement sincère que s'il se manifeste au prix de quelques privations et son intensité se mesure à la grandeur des sacrifices qu'il inspire. Ainsi en est-il par rapport à Dieu : *probatio amoris, exhibitio operis*. D'autre part, la souffrance en elle-même répond à la notion de justice qui préside à la satisfaction. Le pécheur a pour ainsi dire enlevé à Dieu quelque chose de ce qui lui est dû : il est naturel qu'à son tour il se dépouille lui-même de quelque chose pour le céder à Dieu ; par là, il anticipe d'une certaine façon le jugement divin. Mais qui ne sait que les actes en soi les plus méritoires ne valent que par l'intention qui les dirige? Ici donc l'élément moral se retrouve tout entier et avec une nouvelle rigueur. Après saint Paul, l'Église ne cesse de proclamer que, sans la charité, toutes les aumônes, toutes les prédications, toutes les mortifications seraient vaines. « Si la pénitence a la vertu de satisfaire, dit saint Thomas, c'est *surtout* à raison de la charité que l'homme apporte à la souffrir[1]. »

Ce qui revient à dire que, de toutes façons, ce que Dieu attend de la créature raisonnable, c'est sa soumission et son amour : tel est le seul hommage qui puisse plaire à son cœur. Lorsqu'elle a eu le malheur de le lui refuser, elle n'a plus d'autre ressource, pour

1. *Sum. th.*, Suppl., qu. 13, art. 2. On comparera sainte Catherine de Sienne écrivant : « Dieu lui disait : Ne sais-tu pas, ma fille, que toutes les peines que l'âme supporte ou peut supporter en cette vie ne suffisent pas à punir même la plus petite faute? L'offense qui m'est faite à moi, le Bien infini, appelle une satisfaction infinie. C'est pourquoi je veux que tu saches que toutes les peines de cette vie ne sont pas une punition, mais une correction... Mais c'est avec le désir de l'âme que l'on expie, c'est par la vraie contrition, c'est par le regret du péché que l'on satisfait à la faute et à la peine. » *Dialog.*, I, 2; trad. HURTAUD, Paris, 1913, t. I, p. 9.

faire oublier sa faute, que de la détester et condamner par un sincère repentir, dont les pénitences extérieures seront naturellement le fruit, puis de se remettre au service de Dieu avec une ardeur nouvelle, une scrupuleuse fidélité, dans l'espoir de se faire pardonner à force de dévouement. « Parce qu'elle a beaucoup aimé, disait Jésus de Madeleine, beaucoup de péchés lui sont remis » (Luc, vii, 47).

Ainsi ferait un sujet rebelle vis-à-vis de son souverain, un fils à l'égard de son père offensé. Notre conduite à l'égard de Dieu doit s'inspirer des mêmes sentiments, et l'on voit que, pour réparer le péché comme pour le concevoir, nous restons dans l'ordre des plus hautes réalités morales.

IV

Tous ces principes, si nous avons bien su les entendre, valent absolument, parce que fondés sur l'essence des choses; ils s'appliqueraient donc dans le cas de simples relations, naturelles ou surnaturelles, entre l'homme et Dieu. Ce n'est pas en ce moment la question de savoir si l'homme serait capable d'offrir à Dieu, par ses seules forces, la réparation suffisante de son péché; du moins pourrait-il et devrait-il l'ébaucher dans la mesure de ses moyens et suivant la marche que nous avons décrite. Mais on sait que le cas est purement théorique; car la foi nous offre un médiateur dans la personne de Notre-Seigneur Jésus-Christ.

Il peut sembler superflu de rappeler le dogme christologique de l'Église. Cependant, pour qui s'est un peu familiarisé avec certaine littérature moderne, il est aisé de se rendre compte que plusieurs auteurs, qui veulent encore se dire croyants, sont loin de

posséder à cet égard une doctrine ferme, quand ils ne dissimulent pas sous une phraséologie pieuse les erreurs ou les confusions les plus grossières. Or, n'est-il pas évident que l'œuvre du Christ est en rapport avec sa personne et que la Rédemption, en un mot, suppose l'Incarnation? Si Jésus de Nazareth n'est qu'un homme ordinaire, fût-il le plus saint et le plus parfait, son action sera du même ordre que celle que les meilleurs d'entre nous exercent sur leurs semblables, et rien de plus. A la base des théories prétendues modernes de la Rédemption, se trouve la notion d'un Christ ainsi diminué: inversement, la doctrine catholique repose sur la foi traditionnelle au Christ Fils de Dieu.

Un enfant de l'Église tient donc et professe que Jésus-Christ notre Sauveur est Dieu et homme tout ensemble ; il adore en sa personne un Dieu fait homme ou, si l'on aime mieux, un homme uni hypostatiquement à la divinité. Notre Christ n'est pas je ne sais quel amalgame informe de la divinité et de l'humanité, ni un homme pur et simple vaguement assisté ou inspiré de l'esprit divin. Il est un être humain de notre famille et de notre race, ayant une intelligence pour comprendre, un cœur pour aimer, une volonté pour agir, dont l'activité se développe par conséquent dans les conditions communes de l'humanité. Mais la source profonde comme le terme dernier de ses actes est en dehors et au-dessus de la sphère terrestre : cette nature humaine est possédée et appropriée par une personne divine dans la plus indissoluble des unions, celle qui constitue notre individualité. Et tout cela ne veut être que la révélation évangélique du Fils de Dieu, traduite le moins imparfaitement possible dans le langage technique de la théologie.

De la nature du Christ découle son rôle. Créature parfaite de Dieu, privilégiée des dons les plus purs

de la grâce, son humanité nous apparaît d'abord comme le chef-d'œuvre des mains divines[1] : c'est « le Fils bien-aimé, en qui le Père a mis toutes ses complaisances ». De ce chef, il a le devoir et le pouvoir de rendre à Dieu le plus parfait hommage. Et de fait, à travers l'Évangile, Jésus nous apparaît, comme aux jours de son enfance, tout entier aux choses du Père, de ce Père dont il ne parle jamais qu'avec les accents de la plus profonde tendresse et de la plus religieuse gravité, dont la volonté fait sa nourriture et dont le service constitue toute sa mission.

A ce rôle personnel s'ajoute un mandat qu'on peut dire social[2]. Jésus est l'envoyé du Père auprès des hommes et, comme saint Paul devait dire bientôt, « le médiateur entre Dieu et nous » (*I Tim.*, II, 5). Par où il faut entendre que le Christ est l'intermédiaire de Dieu à nous, c'est-à-dire l'organe de ses révélations, le porte-parole de ses volontés, et réciproquement, de notre côté, qu'il est la source unique du salut, le seul moyen que nous ayons d'aller à Dieu, et, suivant son expressive formule, « la voie, la vérité et la vie ».

Plus encore, dans l'économie de l'ordre surnaturel le Christ a un rôle représentatif : devant Dieu, il est le chef moral de l'humanité. Et il n'est pas nécessaire pour cela d'imaginer avec M. Wilfred Monod que le Christ, « être unique, tout en réalisant l'idéal de l'individu, condensa dans sa personne la plénitude

1. Voir *Sum. th.*, pars 3ª, qu. 7 : « *De gratia Christi, secundum quod est quidam singularis homo.* » Parmi les plus récents commentateurs du docteur angélique, on peut consulter B. SCHWALM, *Le Christ d'après saint Thomas d'Aquin*, Paris, 1910, ch. II, p. 55-106.

2. C'est dans la *Somme théologique* l'objet de la question suivante : « *De gratia Christi, secundum quod est caput Ecclesiae.* » Cf. SCHWALM, *op. cit.*, ch. III, p. 106-168.

de l'espèce[1] ». Nous ne dirons pas davantage avec M. Laminne : « Quoique la nature du Verbe soit une nature individuelle et que le Christ soit un homme distinct des autres, néanmoins cette nature humaine acquiert par son union hypostatique avec une personne divine un caractère d'universalité[2]. » Cette sorte de réalisme, qui rappelle les plus étranges spéculations du moyen âge, serait sans doute trop peu intelligible à des esprits avides de précision. Il suffit de dire, avec saint Paul, que le Christ a été constitué par Dieu nouvel Adam, c'est-à-dire la tête et le représentant de la famille humaine, pour que la solidarité de sa vie sainte compensât à notre profit le lamentable héritage du premier père. « Comme tous meurent en Adam, ainsi dans le Christ tous seront vivifiés » (*I Cor.*, xv, 22).

D'où il suit que le Christ n'est pas pour nous un étranger. Homme, il fut soumis à toutes les obligations morales de l'humanité, qu'il remplit avec une inaltérable perfection : à cet égard, il est notre modèle, « le premier-né de plusieurs frères », le type idéal de l'âme régénérée. Chef moral de l'humanité, il agit en notre lieu et place, accomplissant ce que nous aurions dû faire nous-mêmes, ce que nous devons maintenant faire à sa suite et à quoi ne cesse de nous solliciter son esprit présent au fond de notre cœur. De lui nous tenons tout, mais à condition d'unir en tout notre âme à la sienne. Il est logique, en effet, que les membres suivent l'impulsion de la tête, que chacun des hommes vienne ratifier par son adhésion personnelle l'œuvre de son représentant.

1. W. Monod, *op. cit.*, p. 71.

2. J. Laminne, *op. cit.*, p. 87. En vertu de ce principe l'auteur écrit plus loin (p. 142) : « Les souffrances endurées par le Christ furent un châtiment infligé à tout le genre humain : Jésus-Christ n'est-il pas notre chef ? »

Au lieu d'être un terme, le Christ est un initiateur : tout croyant sincère s'efforce d'assimiler son esprit, de reproduire ses sentiments et ses actes. C'est ce que l'Apôtre appelait vivre par le Christ et qui est aussi bien le fondement de toute la mystique chrétienne.

On a montré souvent, non sans raison, comme un symbole de ces hautes vérités de la foi dans la vie même du Christ. N'a-t-il pas voulu s'astreindre, pour le corps et pour l'âme, durant sa carrière terrestre, aux lois ordinaires de l'humanité? Il n'a pas été un ascète de profession, ni un simple extatique; il n'a usé du miracle que par exception et encore pour le bien des autres. Au contraire, il a vécu la vie commune, exposé à la fatigue et à la douleur, au travail et à l'insuccès, « soumis à l'épreuve en toutes choses, comme dit l'Apôtre, sauf le péché » (*Hebr.*, IV, 15), de sorte que sa vie est une vie largement humaine et qui peut, dans ses lignes essentielles, être imitée par tous.

Il est bon également de ne pas oublier que cette vie, au point de vue historique et psychologique, présente une parfaite continuité; à travers toutes les phases de son existence, Jésus n'a jamais obéi qu'à un double et unique mobile : la gloire de Dieu et l'amour de ses frères. L'interprétation dogmatique doit respecter cette harmonie. Aussi bien, la théologie protestante, après avoir longtemps caressé la distinction entre l'obéissance active et l'obéissance passive du Christ, est-elle en voie de renoncer à cette sorte de vivisection morale. Quant à la théologie catholique, elle n'a jamais isolé la vie et la mort du Sauveur comme des quantités de valeur différente; lorsqu'on parle de la mort sur la croix comme source de notre salut, c'est une expression raccourcie, dans laquelle on sous-entend que ce suprême sacrifice du

Sauveur se relie à ceux de sa vie tout entière, dont il constitue le terme et l'apogée[1]. Il faut tenir toute autre conception pour arbitraire et fausse, de telle sorte que, dans le Christ comme en nous, quoi qu'il en soit de notre besoin de distinction et d'analyse, ce qui compte devant notre raison et devant Dieu, c'est l'ensemble de sa vie morale, envisagée comme une vivante synthèse de religion et d'amour.

Tels sont, en dehors de tout système, les postulats essentiels sur lesquels repose la doctrine catholique de la Rédemption. Ils sont, à ce titre, nécessaires pour la comprendre, sinon suffisants pour la justifier ; mais on peut entrevoir déjà qu'ils sont riches de conséquences pour l'explication théologique du mystère.

1. « Omnia quae Christus in hoc mundo libere egit et passus est *per modum unius* consideranda sunt, sic tamen ut mors crucis habeatur tamquam principale. » Card. BILLOT, *De Verbo incarnato*, Rome, 1900, p. 450. Voir également HUGON, *op. cit.*, p. 215-216. Cf. p. 95.

CHAPITRE II

ÉLÉMENTS FORMELS DU MYSTÈRE.

Au théologien désireux de réaliser l'intelligence de sa foi, la première et plus importante tâche qui s'impose, c'est d'en préciser exactement la signification : ce qui revient à fournir une interprétation rationnelle du donné révélé.

Double, à cet égard, est le rôle qui revient à l'enseignement de l'Église. On doit, d'une part, le considérer comme un terme, en tant qu'il fixe un point quelconque de la révélation et assure par là même à l'intelligence un minimum de vérité. Mais en même temps il devient un principe, parce que la vérité acquise pose de nouveaux problèmes, qui stimulent à des analyses plus approfondies. S. G. Mgr Mignot a écrit avec autant de bonheur que de justesse :

> La marche de la théologie, dans le mystérieux domaine qu'elle explore, ressemble à celle d'une armée envahissante ; les définitions de l'Église sont comme les ouvrages avancés qui marquent les progrès successifs du corps d'occupation. Mais, devant le conquérant, le champ s'élargit et s'enrichit à mesure qu'il s'éloigne du point de départ ; à chaque étape, il déplace le front de sa ligne, et

chaque arrêt n'est qu'un point d'appui pour une prochaine marche en avant [1].

Ici les points fermes marqués par le magistère ecclésiastique sont, comme on a pu le voir plus haut, peu nombreux et peu explicites. Néanmoins, pour commencer par ce qu'il y a de plus général et de plus profond, deux propositions essentielles déterminent la position dogmatique prise par l'Église en la matière : la Rédemption est le rétablissement de l'ordre surnaturel détruit par la chute originelle ; la mort du Christ en est le moyen. Ces données de la foi constituent précisément le problème que la théologie spéculative doit maintenant s'attacher à résoudre et qu'il importe de se bien remettre devant les yeux.

Toute la question est, en effet, de chercher un rapport intelligible entre ce moyen et cette fin, c'est-à-dire en quoi et pourquoi la mort du Christ est l'agent providentiel de notre salut, en quoi et pourquoi elle est devant Dieu un remède au désordre du péché. Il ne manque pas de croyants qui tiennent la question pour insoluble et ne voient d'autre abri pour leur foi que dans un vague agnosticisme. D'autres sans doute la trouveront bien vaine, estimant que mieux vaut s'approprier les fruits de l'œuvre rédemptrice que disserter sur sa nature. Ce serait rouvrir le procès déjà gagné de la spéculation en matière de foi. Qu'il suffise de dire que la théologie catholique n'a pas admis cette abdication, ni connu ces timidités. Sentant que, bon gré mal gré, pour l'intelligence qui croit à la Rédemption, le problème se pose d'en savoir le comment, elle a consacré à le résoudre tout l'effort de son investigation.

1. Mgr Mignot. *Lettres sur les études ecclésiastiques*. Paris. 1908, p. 311.

Mais de quels éléments dispose-t-elle pour cela? Bien entendu, l'*a priori* n'est pas de mise en ces matières; le théologien n'a pas d'autre ressource, de même qu'il n'a pas d'autre devoir, que d'exploiter les données positives de la révélation. Or, comme on l'a souvent remarqué, l'Écriture n'a pas d'expression unique pour désigner la Rédemption. Les auteurs sacrés s'efforcent de rendre saillante la réalité de ce mystère par des images aussi nombreuses que peu coordonnées, et la langue ecclésiastique, en consacrant le terme de *satisfactio vicaria,* n'a pas voulu sacrifier les expressions anciennes. Au total, on retient généralement après saint Thomas, pour les appliquer à l'œuvre salutaire du Christ, les notions de mérite, de satisfaction, de sacrifice et de rachat. Puisqu'ils sont adoptés par la tradition, il n'est pas douteux que ces quatre concepts — et l'on pourrait évidemment leur en adjoindre bien d'autres — ne correspondent en quelque façon à notre mystère; mais peut-on les transformer de ce chef en principes de spéculation théologique?

Certaine théologie classique semble les considérer comme aptes à fournir autant d'explications adéquates et autonomes, tandis que les grands maîtres ne croient pas diminuer la doctrine en la synthétisant tout entière autour de l'idée de satisfaction. Il y a dans ce contraste l'indication que ces notions traditionnelles n'ont pas la même valeur spéculative, ni la même importance, par rapport à la question qui nous intéresse. A l'analyse, en effet, chacune apparaît avec ses imperfections et ses lacunes; toutes ensemble ont le commun défaut de ne pas suffisamment définir par elles-mêmes la réalité du mystère et, par conséquent, d'offrir au théologien qui cherche le comment de la Rédemption plutôt des cadres à garnir que des matériaux de construction.

Il faut donc les examiner tout d'abord, puisqu'elles sont au premier plan; mais à condition de ne pas s'y arrêter. De toutes, en effet, on peut dire qu'elles sont insuffisantes sans plus à constituer une théorie explicative du mystère, bien que toutes expriment l'un ou l'autre de ses aspects partiels et doivent prendre place comme telles dans une synthèse intégrale. En termes d'école, qui fixent tout à la fois leur valeur et leurs limites, elles nous apparaissent dans la théologie comme les éléments formels du mystère [1]. Ni leur notion théorique, ni l'usage qu'on a tenté d'en faire ne permettent d'y voir autre chose.

I

A une époque où régnait partout l'esclavage, il était assez naturel de se représenter sous cette forme le malheur de l'humanité et, par conséquent, de considérer la délivrance des âmes sous l'image d'un rachat. En effet, avant de devenir quasi technique sous le nom de « Rédemption », cette analogie est une de celles qui se trouvent dans l'Écriture le plus fréquemment employées [2].

Déjà, dans l'Ancien Testament, Dieu est salué maintes fois comme le « Rédempteur », le *Goël*, de son peuple. Il l'est au sens historique, lorsqu'il brise le joug des Égyptiens (*Exod.*, VI, 6; XV, 13), lorsqu'il

1. Ajoutons, pour bien préciser notre pensée, que le *formel* ne s'oppose pas entièrement au *réel*, mais le suppose comme donnée concrète pour s'y superposer à titre d'interprétation logique.

2. « Entre les diverses analogies qui peuvent aider à concevoir et à traduire la condition de l'homme avant la mission du Christ, l'état de servitude offre ceci de particulier qu'il porte l'empreinte indélébile d'une civilisation disparue. » A. D'ALÈS, *Études*, 20 avril 1913, p. 189.

ramène Israël de l'exil (Isaïe, xliii, 1; xlviii, 20; Jérémie, xxxi, 11). Mais il l'est aussi au sens moral : c'est lui qui délivre les siens de toutes leurs épreuves (*Ps.* xxv, 22; lxxii, 14); c'est lui spécialement qui les rachètera de la misère de leurs péchés (*Ps.* cxxx, 8). Dans ce sens spirituel, le mot convient très bien au grand œuvre des temps messianiques (Isaïe, liv, 5, 8; lix, 20; lx, 16). « Jéhovah est par excellence le rédempteur d'Israël, écrit M. Lesêtre, parce qu'il doit le délivrer des ennemis temporels qui le tiendront en captivité... et que, par son Messie, il délivrera le nouvel Israël, l'humanité rachetée, de la tyrannie de Satan et du péché [1]. »

A l'époque du nouveau Testament, en effet, les Juifs pieux attendent l'heure de la « rédemption » promise (Luc, i, 68; ii, 38) et, sur le chemin d'Emmaüs, les deux disciples se confiaient avec tristesse que la mission de Jésus de Nazareth leur avait un moment donné cette espérance (Luc, xxiv, 21). Jésus-Christ cependant était bien le Rédempteur attendu, mais dans un tout autre sens que celui du messianisme populaire : il l'était par le mystère de son humiliation et de sa mort. Lui-même avait dit : « Le Fils de l'homme n'est pas venu pour être servi, mais pour servir et donner son âme *en rançon pour beaucoup* ». δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντὶ πολλῶν (Marc, x, 45; Matth., xx, 28).

Cette idée de rachat, si clairement énoncée dans la tradition évangélique, est retenue par les autres écrivains du Nouveau Testament.

Saint Paul parle souvent de la rédemption que nous devons au Christ en général (*I Cor.*, i, 30), plus spécialement à son sang répandu pour nous (*Rom.*,

1. H. Lesêtre, dans le *Dictionnaire de la Bible*, art. *Rédemption*, fasc. 34; col. 1007. Cf. F. Vigouroux, *ibid.*, art. *Goël*, fasc. 27; col. 264-265 et J. Wirtz, *Die Lehre von der Apolytrosis*, p. 2-4.

III, 24; *Eph.*, I, 7; *Col.*, I, 4). Poussant plus loin la comparaison, il enseigne que « le Christ s'est donné lui-même *en rançon pour tous* », ὁ δοὺς ἑαυτὸν ἀντίλυτρον ὑπὲρ πάντων (*I Tim.*, II, 6), qu'il s'est acquis son Église au prix de son sang (*Act.*, XX, 28). Il est pareillement question de rédemption en termes généraux dans l'épître aux Hébreux (IX, 12), dans l'Apocalypse (V, 9), et saint Pierre traduit l'idée en formules d'un réalisme expressif, lorsqu'il dit à ses fidèles : « Ce n'est pas avec des matières corruptibles comme l'or ou l'argent que vous avez été rachetés..., mais par le sang précieux du Christ qui est l'agneau sans tache » (*I Petr.*, I, 18-19).

Ces données de l'Écriture ont été répétées maintes fois et plus ou moins glosées dans la littérature patristique. Il est inutile de multiplier des citations qui n'ajouteraient rien d'essentiel; mais on peut en conclure que l'idée de rachat appartient à la tradition théologique sur le dogme de la Rédemption.

Quand il s'est agi de donner à cette idée un développement qui pût prendre figure de système, les théologiens ont été amenés à considérer le péché comme une dette. La métaphore n'est-elle pas suggérée par la formule même de l'oraison dominicale : « *dimitte nobis debita nostra* »? Souvent on a cru la voir indiquée dans ce « *chirographum decreti* » que nous avions contre nous (*Col.*, II, 14), et qui se laisse traduire d'une manière assez plausible par l'idée de créance insolvable. De ces éléments rapprochés surgit la doctrine suivante. Nous étions, depuis le péché originel, lourdement endettés vis-à-vis de Dieu et aucun de nous ne pouvait acquitter cette dette personnelle, moins encore la dette de ses frères : c'est pourquoi nous étions passibles d'une irrémédiable condamnation. Mais Jésus-Christ est venu : lui qui ne devait rien à la justice divine, il a

soldé notre dette en s'offrant lui-même pour prix de notre rançon.

Tel est le schéma général d'un exposé qu'on retrouverait sans peine chez plusieurs Pères de l'Église et dont quelques auteurs ont cru pouvoir se contenter *sine addito*. Ce long usage ne nous ôte pas le droit d'examiner ces formules de près pour en vérifier le contenu réel.

Le moins qu'on puisse dire, c'est que ces mots de dette, de rançon et autres semblables, ne sont qu'une manière de parler; leur caractère métaphorique est manifeste. Et sans doute toute métaphore n'est pas condamnable : comment le langage humain pourrait-il exprimer les objets du monde divin, si ce n'est à l'aide d'analogies empruntées à nos connaissances naturelles? Mais encore faut-il bien se garder, suivant la parole bien connue de Leibniz, de prendre la paille des mots pour le grain des choses.

Aussi n'y a-t-il pas lieu de s'émouvoir, lorsque nos adversaires rationalistes affectent bruyamment de se scandaliser en présence de ces anthropomorphismes, sous prétexte qu'ils matérialiseraient la révélation divine, pas même s'il arrive que leurs critiques ont pu recevoir chez quelques-uns des nôtres des échos inattendus. On a fait à la théologie populaire de la Rédemption que nous avons esquissée des reproches de cet ordre. Elle réduirait les relations de Dieu et de l'homme à un processus tout extérieur; c'est l'esprit latin, Tertullien spécialement, qui est rendu responsable de cette invasion du langage juridique et on a prononcé contre cette conception le gros mot de « théorie commerciale »[1]. Objections

1. Voir G.-B. Stevens, *The christian doctrine of salvation*, Édimbourg, 1908, p. 136. Par un surcroît d'injustice, c'est à saint Anselme que l'auteur attribue cette conception. On verra plus loin que tout autre est l'idée du grand docteur de Cantorbéry.

qui trahissent au moins autant d'inintelligence que de parti pris. Comme si dans toutes les langues on n'employait pas couramment, pour exprimer les réalités de l'ordre moral, des images tirées du monde matériel ! Nos moralistes les plus raffinés prêchent encore le « devoir », à moins qu'ils ne préfèrent parler d' « obligation », ce qui ne fait que changer la métaphore. Et pour souligner tel ou tel devoir plus important, qui n'emploie le mot de « dette » sacrée? Ce ne sont pas les modernes théoriciens de la solidarité et du quasi-contrat qui désavoueront pareil langage. Les écrivains catholiques ne sont pas plus coupables ni plus arriérés, qui, pour traduire les rapports de l'homme avec Dieu, recourent à des expressions métaphoriques dont le sens est obvie, et sur lesquelles, aussi bien, aucun fidèle éclairé n'a jamais eu la naïveté de se méprendre.

Cette observation de principe étant faite, le théologien garde une entière liberté d'appréciation. Son rôle n'est-il pas précisément de critiquer les images traditionnellement en cours, de préciser quelle valeur appartient à chacune pour exprimer le dogme ou en faciliter l'intelligence? A ce point de vue, outre l'inévitable déficit devant le mystère, l'idée de rachat offre de particuliers défauts sur lesquels on ne saurait fermer les yeux [1].

Toute idée, pour devenir un système, doit se développer suivant sa direction propre ou plutôt s'épanouir par une distribution extérieure de ses éléments

1. « Le danger des métaphores et des allégories, écrit très justement M. Laminne, est qu'on s'expose à les pousser à l'excès et à attribuer à l'objet qu'elles représentent des caractères qui ne se trouvent que dans l'image. Toute comparaison cloche! On ne saurait trop s'en souvenir lorsqu'on l'emploie comme moyen didactique ou comme base de raisonnement. » *Op. cit.*, p. 172. Ce que l'on peut bien dire sans partager le puritanisme de Sabatier, qui, dans toute métaphore, redoute « un germe ou un reste de mythologie ». *Op. cit.*, p. 48, note 1.

constitutifs ; et c'est la nature du développement qui est d'ordinaire le meilleur critérium pour apprécier la valeur du germe. Si donc l'achat suppose un objet qui change de maître moyennant un juste prix, le rachat se dit lorsque c'est l'ancien propriétaire qui rentre en possession de son bien ; dans les deux cas, il faut un acheteur et un vendeur, puis une convention entre les deux qui aboutit à une translation de propriété. Comment ces divers éléments du contrat d'échange s'appliqueront-ils au mystère de notre Rédemption ? On dira que le Christ nous rachète au prix de son sang, et jusque-là l'analogie reste satisfaisante ; elle peut même sembler assez heureuse pour faire entendre que Dieu, qui pouvait nous délivrer par un seul acte de sa volonté souveraine, a choisi une voie plus onéreuse et n'a voulu nous sauver que par la mort de son Fils. Mais si l'on veut poursuivre la métaphore — et il le faut pour avoir une construction qui tienne — une question se pose inévitablement : à qui le Christ nous a-t-il rachetés et en vertu de quelle entente ? La réponse sera sans doute difficile.

Chicane de logicien, dira-t-on, pour compromettre une idée juste par la perspective de conséquences qui n'ont rien de nécessaire. Mais l'histoire est là qui vérifie cette induction de la logique abstraite. Les Pères de l'Église, qui parlaient volontiers de rançon à propos de la mort du Christ, ont été amenés à se demander quel pouvait en être le destinataire et plusieurs n'en ont pas vu d'autre que Satan. D'où ces doctrines bien connues sur les droits du démon, dont nous avons ailleurs raconté l'histoire[1]. Par le péché nous nous étions éloignés de Dieu et le démon était devenu notre maître : c'est donc à lui que le Sauveur

1. Voir *Le dogme de la Rédemption*. Essai d'étude historique, cinquième partie, p. 373-486.

nous rachète et sa mort doit servir de quelque façon à dédommager notre détenteur de ses droits. Qui ne voit l'inconvenance de pareil marchandage? Il faut se rappeler assurément que cette conception ne fut jamais la seule chez aucun Père, moins encore dans l'ensemble de l'Église; que, sous la grossièreté naïve de ses formes, elle tendait à exprimer une vérité spirituelle. Telle quelle pourtant, et si réduite qu'on la suppose, il est certain qu'elle est faite aujourd'hui pour nous surprendre. Si pourtant elle fut la conséquence d'une métaphore prise à la lettre, n'est-on pas en droit de dire que l'image du rachat offre plus de surprises que de ressources à la spéculation théologique?

Aussi bien, et depuis longtemps, la théologie n'est-elle plus tentée de s'engager dans cette direction. Cependant l'image fondamentale a survécu: on parle encore volontiers de dette à payer et de rançon fournie par le Christ. Mais on entend que c'est à Dieu que nous avons été rachetés. Quelle peut être la valeur réelle de ces expressions? Le plus souvent on les emploie comme si elles se suffisaient à elles-mêmes et sans même entreprendre de les expliquer. Voici pourtant un essai de systématisation, dû à un auteur, qui, pour n'être pas un théologien, n'en fut pas moins un penseur original et vigoureux, M. Paul Lapeyre.

En créant l'homme et en le dotant de forces et de facultés diverses, Dieu a imposé à chaque être humain un certain emploi de ces forces et de ces facultés...; cet emploi peut être comparé au paiement d'une somme déterminée, somme proportionnelle aux talents de chacun, mais somme exigible de tous. En vertu de notre socialité, nous sommes tous solidaires du paiement de cette somme, c'est-à-dire que si un membre de l'humanité n'acquitte pas sa contribution et meurt insolvable, cette dette contractée par lui ne peut pas être répudiée par la

société qui est alors obligée de payer pour lui; pour me servir d'expressions de droit très connues, les dettes de chacun tombent forcément dans la communauté, qui en devient responsable. Si un homme fait tout ce qu'il doit, ni plus ni moins, il n'endette pas la communauté, mais il ne l'enrichit pas non plus; celle-ci ne peut être enrichie que par les mérites de celui qui fait plus qu'il ne doit. Mais où sont-ils ceux qui font plus qu'ils ne doivent?... En sorte que, dès le moment où le premier péché a été commis, l'humanité est allée sans cesse en augmentant sa dette vis-à-vis de la justice divine.

... Dieu ne pouvait pas ne pas en exiger le paiement intégral, et cette exigence inéluctable nous tenait et nous tient encore sous la domination de sa contrainte. Par l'effet du péché originel et de tous ceux qui l'ont suivi, l'humanité était dans la situation des débiteurs insolvables; elle est en prison pour dettes et nous naissons dans cette prison.

... Ceci établi, pour racheter les fautes de l'humanité..., il aurait fallu un nombre de saints égal au nombre des pécheurs antérieurs... Se figure-t-on plusieurs milliards de saints surgissant tout d'un coup du sein d'une société corrompue..., ou bien, ce qui revient mathématiquement au même, un saint acquérant une sainteté plusieurs milliards de fois supérieure à un saint ordinaire?.... Si je me suis bien fait comprendre, le lecteur doit voir dans l'une et l'autre hypothèse une impossibilité mathématique. Cette impossibilité mathématique, c'est celle où se trouvait l'humanité de racheter elle-même les crimes commis par tous ses enfants; cela ne pouvait être que l'œuvre d'un être surhumain..., plein d'un mérite supérieur à celui de tous les hommes réunis, antérieur à la création du monde et immortel..., et cependant pouvant rentrer dans le cadre de la société humaine, homme par conséquent sous un certain rapport... Cet homme, qui ne pouvait pas être un homme semblable aux autres, fût-ce à un degré éminent..., cet homme ne pouvait être qu'un homme-Dieu [1].

1. P. Lapeyre, *Le catholicisme social*, t. I : *Les vérités mâles*, Paris,

Nous ne contesterons pas que cette page nerveuse, et qu'on abrège à regret, ne soit de nature à rendre saillants certains aspects du problème de notre salut ; mais n'est-il pas évident que ce luxe d'expressions financières n'est qu'un jeu d'esprit ? Aussi bien l'auteur lui-même ne donne-t-il tout cela qu'à titre de comparaison.

C'est ainsi, du reste, qu'en jugent les théologiens les plus qualifiés. Saint Thomas, se demandant « si la Passion du Christ a opéré notre salut par manière de rachat », répond de la sorte : « Parce que la Passion du Christ a été une satisfaction suffisante et surabondante pour le péché et pour la peine du genre humain, elle est pour ainsi dire une sorte de rançon (*quasi quoddam pretium*) qui nous délivre de l'une et l'autre charge[1]. » Suarez a bien dégagé le sens de cet article de la *Somme*, quand il écrit : « *Quod in hoc articulo quaeritur... solum proponitur ad explicandam metaphoram emptionis*[2]. »

Les auteurs modernes n'ont pas une autre manière de voir, témoin ces lignes de Jungmann : « *Oblatum pretium est ipsa satisfactio et meritum Christi... Satisfactio igitur et meritum Christi cum aliqua metaphora pretium nominantur, et sic etiam vox redemptionis metaphoram istam includit*[3]. » De

s. d., p. 224-227. Plus loin (p. 271-272), l'auteur développe des considérations du même genre pour établir la nécessité pour chacun de coopérer à l'expiation collective. L'humanité, dit-il, ressemble à une ville prise par l'ennemi : afin d'obtenir la libération commune, les plus riches et les plus généreux sont invités à payer pour les autres. Voir aussi t. II : *Les remèdes amers*, p. 17-18, et 32-33.

1. *Sum. th.*, pars 3a, qu. 48, art. 4.

2. Suarez, *in hunc locum*. *Opera omnia*, édition Vivès, t. XIX, p. 611. Cf. Cajetan, *in hunc locum*, Lyon, 1588, p. 231.

3. B. Jungmann, *De Verbo Incarnato* [2], Ratisbonne, 1873, p. 255-256. Cf. F. Stentrup, *Prael. theol. de Verbo Incarnato* : *Soteriologia*, Innsbrück, 1889, t. I, p. 264 : « Nomen redemptionis, ut saepius iam notavimus, *metaphorice* adhibetur ad designandum Christi satisfactionem et meritum... Itaque, si metaphoricae loquutioni propriam substituere

même, M. Laminne range à plusieurs reprises la rançon et le rachat parmi « les métaphores qu'emploie l'Écriture pour désigner l'œuvre de Jésus-Christ[1] ».

On ne saurait, en réalité, y voir autre chose. Ce n'est pas une raison d'abandonner ces termes; mais du moins faut-il ne pas se méprendre sur leur signification et leur portée. Si, dans certaines limites, une comparaison peut être utile — bien que toutes, suivant la règle du genre, clochent par quelque côté — on aura garde, en tout cas, de la prendre pour une explication.

II

Une tradition encore plus vénérable et plus accréditée recommande la notion de sacrifice.

« Il n'est certainement pas un autre mot, dit Mgr Hedley, qui ait joué un rôle aussi important dans les annales de la religion depuis l'origine du monde[2]. » Et il faut en dire autant de la chose qu'il exprime. Le sacrifice représente l'acte le plus essentiel de toutes les religions, quand il n'en constitue pas l'élément unique. Et sous des formes sou-

velimus. opus redemptionis *nihil aliud est* quam opus quo pro peccatis nostris Christus satisfecit atque gratiam vitamque aeternam nobis promeruit. »

1. J. Laminne, *op. cit.*, p. 97. Voir p. 43-44, 53, 169 ss. Pour M. d'Alès également, « le rachat ne signifie plus que la compensation offerte à la majesté divine pour l'exonération de l'homme coupable... Réduite à des termes aussi simples, la théorie du rachat ne présente plus de différence appréciable avec la clause fondamentale de la théorie de la satisfaction ». *Loc. cit.*, p. 193.

2. Mgr J. C. Hedley, *La Sainte Eucharistie*, trad. Roudière Paris, 1908, p. 189.

vent puériles ou grossières, en des gestes dont le sens profond était plus d'une fois oublié, sinon travesti, il n'en traduisait pas moins les sentiments les plus intimes de l'âme religieuse. Chez les Juifs en particulier, on sait quelle place la Loi faisait aux divers sacrifices et comment il y avait des oblations déterminées pour tous les actes de religion, pour tous les besoins de la vie individuelle et sociale. Une notion si profondément ancrée dans les mœurs, et si chargée pour ainsi dire de lointaines expériences, n'était-elle pas tout indiquée pour fournir à des chrétiens une expression de ce grand acte de religion, de cette immolation salutaire, qu'est pour eux la mort du Sauveur?

Jésus-Christ lui-même a clairement indiqué cette appropriation, lorsque, à la dernière cène, il dit à ses disciples : « Ceci est mon sang, le sang de l'alliance, qui est répandu pour beaucoup » (Marc, xiv, 24 et par.), et le texte de saint Matthieu ajoute : « pour la rémission des péchés » (xxvi, 27). A n'en pas douter, l'évocation de l'ancienne alliance est ici intentionnelle. Quand il eut achevé la promulgation de la Loi, Moïse voulut sceller le pacte que Jahvé contractait avec Israël; c'est pourquoi il immola des victimes et aspergea de sang le livre et le peuple (*Exod.*, xxvi, 4-9. Cf. *Hebr.*, ix, 18-21). De même Jésus, qui crée l'alliance nouvelle, se donne comme la victime qui la scelle dans son propre sang.

Cette idée d'alliance reste propre à l'Évangile; mais souvent les Apôtres ont appliqué à la mort du Sauveur les catégories du vocabulaire rituel.

Dans saint Paul, on peut dire que ces sortes d'expressions sont plutôt rares, vu l'abondance des passages qu'il consacre au mystère de la croix rédemptrice. Le Christ immolé est cependant pour lui « notre

agneau pascal » (*I Cor.*, v, 7); mais son immolation est volontaire : « Il nous a aimés et s'est livré lui-même à Dieu pour nous en sacrifice d'agréable odeur » (*Eph.*, v, 2). Voilà pourquoi cette mort bénie est devenue, par le bon plaisir de Dieu, la source de notre salut. « Celui qui ne connaissait pas le péché, Dieu l'a fait *péché* pour nous » — où il faut voir, semble-t-il, une allusion aux sacrifices pour le péché prévus par le Lévitique — « afin que nous devenions en lui justice de Dieu » (*II Cor.*, v, 21). Si l'idée peut encore paraître voilée, elle se dégage formellement dans le texte classique de l'épître aux Romains : « Notre rédemption nous vient de Jésus-Christ, dont Dieu a fait une victime propitiatoire (ἱλαστήριον), par la foi en son sang » (*Rom.*, III, 24-25).

Plus nombreuses sont les allusions sacrificielles chez les autres écrivains du Nouveau Testament. C'est par une visible réminiscence du langage lévitique que saint Pierre représente les fidèles comme ayant reçu « l'aspersion du sang de Jésus-Christ » (*I Petr.*, I, 2) et le Sauveur lui-même comme « l'agneau immolé » (*ibid.*, 18). On sait combien cette image est familière à l'Apocalypse. C'est pourquoi le sang de l'agneau est comme un bain salutaire où les élus ont lavé leurs robes (VII, 14) : métaphore transparente pour signifier que Jésus-Christ nous purifie de nos péchés dans son sang (I, 5 et *I Ioan.*, I, 7). Dans sa dernière prière, le Sauveur lui-même se donne comme accomplissant par sa mort un acte sacerdotal : « Je me sacrifie pour eux (ἁγιάζω ἐμαυτόν) afin qu'ils soient eux-mêmes sanctifiés en vérité » (JEAN, XVII, 19). Ce que l'apôtre précise en disant qu'il s'agit d'un sacrifice d'expiation : « Dieu nous a aimés et il a envoyé son Fils pour être la victime expiatoire (ἱλασμόν) de nos péchés » (*I Ioan.*, IV, 10),

« et non pas pour les nôtres seulement, mais pour ceux du monde entier » (*ibid.*, II, 2).

Enfin, cette idée de sacrifice, dont on vient de voir un peu partout les traces fragmentaires, forme le thème de l'épître aux Hébreux. Jésus-Christ, vrai prêtre selon l'ordre de Melchisédec, y est présenté comme réalisant dans son sang les sacrifices prophétiques de l'ancienne Loi, tout spécialement celui de la grande expiation (IX, 3-8, 12 et 24). A la différence des oblations impuissantes, qui ne pouvaient conférer qu'une sainteté tout extérieure et légale, son sacrifice purifie véritablement les consciences (IX, 13-14 ; X, 1-4). Voilà pourquoi il est unique et définitif, tandis que celles-là doivent être renouvelées tous les ans (IX, 25 et 28 ; X, 1-2, 14). Mais le Sauveur, s'il a offert son sacrifice une fois pour toutes, ne cesse plus de le présenter à Dieu pour nous dans le ciel (VII, 25 ; IX, 24-25).

Les données de l'Écriture étant si nombreuses et si claires, il est tout naturel que les Pères aiment à parler de la mort du Sauveur comme d'un sacrifice. C'est, en effet, l'expression qui revient peut-être le plus souvent sous leur plume, soit qu'ils se contentent de répéter en les glosant les affirmations scripturaires, soit qu'ils en tirent le principe plus ou moins développé d'une construction théologique. Nous avons dit comment le mot est entré pour ainsi dire de plain-pied dans le langage officiel de l'Église ; plusieurs théologiens en font volontiers l'idée-mère qui les guide dans leur exposé de la Rédemption [1] ; grâce aux prédicateurs et aux écrivains mystiques, cette notion est sortie de l'école pour se répandre dans la piété populaire. On sait, en particulier, combien était chère à nos grands auteurs du

1. Par exemple HURTER, t. II, p. 521 et suiv.

XVIIe siècle la considération du sacerdoce et du sacrifice de Notre-Seigneur Jésus-Christ : il y a sur ce point toute une littérature, dont l'ouvrage bien connu du P. de Condren forme le chef-d'œuvre[1]. C'est pourquoi on a pu écrire avec raison : « Pour le catholique, c'est un dogme que la mort du Sauveur fut un véritable sacrifice[2]. »

Il n'est donc pas d'idée plus traditionnelle et qui soit plus indissolublement liée à l'expression de la doctrine rédemptrice. En effet, le sacrifice représente l'acte par excellence de la religion, par lequel la créature rend au Créateur le plus grand hommage dont elle soit capable et s'efforce d'attirer sur elle-même les miséricordes divines. De ce chef, l'idée de sacrifice convient à la mort du Sauveur, au moins en ce sens qu'elle a sa valeur propre devant Dieu et devient par là même un moyen assuré de nous obtenir ses faveurs.

Qui ne voit cependant qu'il faut, si l'on veut préciser théologiquement le sens du mystère, dépasser cette affirmation générale où s'énonce la foi ? Or ici la notion de sacrifice est loin de tenir les promesses dont elle pouvait d'abord sembler riche.

Un premier inconvénient, celui-ci tout à fait accidentel, c'est que l'habitude permet de la traiter comme une valeur en soi : d'où facilement il arrive qu'on emploie le mot sans se préoccuper de définir la chose. On jugera du procédé par cet exemple pris à saint Grégoire le Grand.

1. Voir également Leonard DE MASSIOT, *Traité du sacerdoce et du sacrifice de Jésus-Christ*, Poitiers, Fleuriau, 1708. « Plowden, un Anglais qui habitait la France, a écrit en français aussi un *Traité du sacrifice de Jésus-Christ* [Paris, 1778] qui se rapproche assez de celui de Massiot. » OXENHAM, *Histoire du dogme de la Rédemption*, trad. BRUNEAU, p. 286.

2. HUGON, *op. cit.*, p. 147. Cf. J. GRIMAL, *Le Sacerdoce et le Sacrifice de Notre-Seigneur Jésus-Christ*[2], Paris, 1911, p. 153.

Créé pour la vie, mais avec l'usage de son libre arbitre, l'homme se fit volontairement l'esclave de la mort. Cette faute devait donc être détruite, mais elle ne pouvait l'être que par un sacrifice. Il fallait y pourvoir. Cependant, quel sacrifice trouver qui pût absoudre les hommes? Il n'était pas juste, en effet, que pour l'homme raisonnable des victimes animales fussent immolées. D'où l'apôtre a dit : « Ces victimes étaient nécessaires pour purifier les exemplaires des choses célestes; mais il en fallait d'autres pour les choses célestes elles-mêmes » (*Hebr.*, IX, 23). Si donc les animaux sans raison n'étaient pas une victime convenable pour cet animal raisonnable qu'est l'homme, il fallait chercher un homme qui dût être offert par les hommes, de telle sorte que pour un pécheur doué de raison une victime raisonnable fût égorgée. Mais quoi? On ne pouvait trouver d'homme sans péché, et comment une hostie par nous offerte nous pourrait-elle purifier si elle n'est elle-même sans péché? En effet, une victime souillée ne pouvait purifier les hommes souillés. Ainsi donc, pour avoir une victime raisonnable, il fallait offrir un homme, et pour qu'il pût purifier l'homme de ses péchés, il fallait que cet homme fût lui-même sans péché. Mais comment un homme serait-il sans péché, tant qu'il héritait de la tache originelle? C'est pourquoi le Fils de Dieu descendit pour nous dans le sein de la vierge et pour nous s'y fit homme. Il prit notre nature, non pas notre faute. Ainsi put-il offrir le sacrifice pour nous, faisant de son corps une victime sans tache pour les pécheurs, qui fût capable de mourir par son humanité et de nous purifier par sa justice[1].

Dans ce développement on reconnaîtra sans peine le schéma d'une théologie de la Rédemption; mais n'est-il pas évident que c'est là un simple cadre? Il y est beaucoup question de sacrifice; mais sans qu'on dise en quoi il consiste, ni par conséquent pourquoi il est nécessaire et comment la mort du

1. GREGOR. MAGN., *Moral.*, lib. XVII, c. XXX, 46 : *P. L.*, LXXVI, col. 32-33.

Christ en réalise les conditions. Et l'on pourrait facilement multiplier les exemples, où le même thème est développé, tant chez les Pères que chez des auteurs modernes, sans que soit définie davantage la notion essentielle qui en forme la base logique.

Serait-ce que l'idée de sacrifice a par elle-même un sens évident et qui s'impose à quiconque prononce le mot ? On se l'imagine parfois, et il ne dépend pas de certains manuels que cette illusion ne soit encore plus accréditée. Cependant les théologiens savent qu'il y a sur ce point de notables divergences entre les écoles catholiques. Sans doute, une opinion qu'on peut dire classique place l'essence du sacrifice dans la destruction de la victime. D'où il suit que l'accent principal est mis sur l'idée de justice, donc sur la valeur du sang et de la mort pour l'acquittement de la peine ; et par là se construit toute une apologétique populaire de l'expiation. Mais d'autres estiment que l'essentiel du sacrifice est, abstraction faite de toute destruction, dans la consécration et l'offrande symbolique faite à Dieu d'un objet qui lui est agréable. C'est le sentiment de Suarez, qui a été rajeuni dans ces dernières années par des théologiens de haute valeur [1] ; et qui ne voit que cette conception fondamentale aura sa répercussion dans la manière de comprendre la mort du Sauveur ?

Étant donnée cette controverse, il est hors de doute qu'on fait œuvre décevante en employant comme clair et univoque un terme qui a précisément besoin d'être défini et dont la définition même est si sérieu-

1. Sur cette controverse classique, voir G. VAN NOORT, *Tractatus de Sacramentis*, Amsterdam, 1910, p. 343-346. Cf. HUGON, *op. cit.*, p. 104. Comme partisans de la seconde opinion, l'auteur cite, outre deux théologiens allemands, Scheeben et Schanz, deux Sulpiciens français bien connus pour leurs travaux théologiques, MM. Bruneau et Lepin.

sement contestée. Au lieu d'un large édifice doctrinal accessible à tous les esprits, on n'a plus qu'une façade fragile ou, ce qui est pire encore, une construction de combat. Tel nous paraît être, au point de vue de la spéculation théologique, le plus grave déficit du concept de sacrifice.

Ajoutons que cette analogie, prise au langage rituel, n'exprime qu'une faible partie de cette réalité complexe qu'est le mystère de la Croix rédemptrice. Entre la mort héroïque de Jésus-Christ et l'égorgement des victimes sur l'autel, on peut bien trouver quelques traits de ressemblance, qui permettent d'instituer un certain rapport ; mais n'est-il pas également vrai que ce qui frappe le plus, au premier abord, ce sont les différences et que la réflexion ne parvient pas à les atténuer toutes ? Aussi les théologiens qui sont soucieux de précision ne veulent-ils pas employer l'expression traditionnelle sans ce que l'on a très bien appelé « le correctif indispensable » [1]. Saint Thomas qui admet, à n'en pas douter, un *verum sacrificium* [2], ajoute en même temps cette nuance trop oubliée : « La mort du Christ fut *une manière de sacrifice* très agréable à Dieu » (QUODDAM SACRIFICIUM *acceptissimum Deo*) [3] — et cette formule de significative réserve est d'autant plus remarquable chez un maître dont la pensée rigoureuse s'exprime en termes si soigneusement mesurés. C'est un sentiment du même ordre qu'inspire au lecteur la page suivante de Mgr Hedley.

Les théologiens catholiques ont toujours pour objet, dans leurs efforts en vue d'établir une définition du sacrifice, d'en trouver une qui convienne au grand sacrifice de Notre-Seigneur Jésus-Christ. La passion et la mort

1. A. D'ALÈS, *loc. cit.*, p. 187.
2. *Sum. th.*, pars 3a, qu. 48, art. 3.
3. *Ibid.*, qu. 47, art. 2.

rédemptrice de Notre-Seigneur comprennent dans leur efficacité et dans leur signification certains éléments que le Saint-Esprit a conservés et gardés vivants à travers toute l'histoire du genre humain et auxquels on a donné, par convention, le nom vague de sacrifice. Ce n'est pas assez dire, elles réalisent totalement le sens, l'efficacité, la perfection à quoi n'avaient jamais atteint ces sacrifices inadéquats, pas même ceux du Lévitique. Jésus était l'Homme-Dieu ; mais surtout Il possédait la vérité absolue. Il voyait adéquatement l'Unique-Dieu, suprême Seigneur de tout être et de toute vie, et l'Infinie Sainteté que le péché offense. Bien que jamais, avant le Christ, un sacrifice n'ait réalisé la notion absolue du sacrifice, maintenant que l'Incarnation s'est accomplie, la théologie catholique n'a pas de difficultés à voir ce que doit être et ce qu'est un sacrifice absolu. Honorer et expier par une offrande visible, le plus souvent sanglante, voilà les éléments que nous transmet l'histoire. Dans le sacrifice du Christ nous trouvons : l'acte extérieur le plus auguste et le plus redoutable d'oblation et d'immolation ; l'acte intérieur de volonté d'une personne infinie ; la reconnaissance explicite la plus formelle du souverain domaine de Dieu sur l'homme ; la substitution virtuelle de la divine victime à la place du genre humain ; le paiement d'une rançon suffisante en soi et surabondante ; l'expiation personnelle de tous les crimes possibles ; enfin l'impétration qui nous assure la bonté divine dans toute son étendue et dans toute sa profondeur. Pour exprimer tout cela, il faut élargir, étendre beaucoup la définition du sacrifice [1].

Spécialement au sujet de saint Paul et des rites bibliques, le R. P. Prat écrit dans le même sens :

Certains théologiens croient faire assez de montrer que la mort du Christ est un vrai sacrifice, réalisant le sens typique des sacrifices de l'ancienne Loi ; ils se hâtent de conclure que l'immolation de la croix opère à la façon des victimes du rituel judaïque, quoique d'une manière

1. Mgr Hedley, *op. cit.*, p. 195-196.

plus excellente, autant que l'antitype éclipse la figure et que la réalité efface les symboles. C'est un vice de logique et de méthode. Au Calvaire, Jésus-Christ n'est pas seulement victime : il est sacrificateur[1].

Après ces autorités catholiques, nous sera-t-il permis de citer quelques lignes d'un écrivain rationaliste ? Ce sera, bien entendu, à titre de simple argument *ad hominem* et sans prendre à notre compte les exagérations qu'elles contiennent. Mais sans doute peuvent-elles servir à mettre en relief le vice rédhibitoire de certaines assimilations.

Il est impossible de rapprocher, autrement que par métaphore, la mort du Christ sur la croix du rite de la victime immolée et brûlée sur l'autel. Pour réaliser sur le Calvaire l'idée du sacrifice antique, il faut faire de la Croix un autel; des bourreaux du Christ, des prêtres sacrificateurs, ou bien dire que Jésus a été tout ensemble et prêtre et victime; encore la symétrie et la correspondance restent-elles imparfaites, car Jésus ne s'attache pas lui-même à la croix. Sans doute, on peut littérairement se plaire à cet ingénieux parallèle; mais en le développant, on ne fera jamais, comme l'auteur de l'épître aux Hébreux, qu'une allégorie, où les mots seront d'un côté et la nature réelle des faits de l'autre. Encore faut-il noter une différence essentielle entre cette mort du Christ et le sacrifice de l'autel. Dans ce dernier on ne demandait pas le consentement de la victime[2].

En revanche, l'idée de sacrifice recueille des adhésions bien faites pour la compromettre. Un auteur italien signalait naguère, non sans quelque grandiloquence, « *la stupenda e sublime teologia del sacrificio*

1. F. PRAT, *La théologie de saint Paul*, t. II, p. 271. M. d'Alès voit là et approuve comme fort opportun « le programme de cet agrandissement » demandé par Mgr Hedley. *Loc. cit.*, p. 188.
2. A. SABATIER, *op. cit.*, p. 95-96.

cristiano » et s'indignait que l'on osât trouver impropre cette expression de nos saints livres [1]. Pour réduire ces scrupules à leur juste valeur, il suffit de savoir qu'ils étaient formulés par M. Salvatore Minocchi, un des chefs et une des victimes du modernisme en Italie.

Avec moins d'emphase, certains protestants modernes voudraient ramener les théologiens à la notion biblique de sacrifice [2]. Et sans doute peut-on voir, dans cette religion du terme scripturaire, un effort intéressant pour donner un suprême centre de ralliement aux troupes débandées de l'orthodoxie ; mais cette antique expression offre-t-elle un sens assez précis pour s'imposer par elle-même, ou bien ne serait-elle pas un voile commode pour abriter les conceptions les plus contradictoires et dissimuler, en somme, l'absence de toute foi positive ?

Car la raison n'est pas difficile à découvrir de ces subites sympathies dont les réformateurs de toute catégorie se plaisent à entourer la notion de sacrifice. Auguste Sabatier l'exprime sans ambages.

> Acte de dévouement absolu, la mort du Christ n'appartient pas à l'ordre des sacrifices rituels, mais à un ordre infiniment plus élevé, à l'ordre moral. Socrate refuse de sortir de prison et de fuir, par respect pour les lois de son pays ; Winkelried se dévoue à Sempach et prend à brassée les piques autrichiennes, pour frayer une route à ses compagnons ; le chevalier d'Assas, en mourant, donne la victoire à sa patrie. Et l'on parle, dans l'histoire, du *sacrifice* de ces héros. Mais qui ne voit que le mot a pris un sens moral, qu'il est devenu une métaphore dont tout le monde se sert, mais dont personne

1. S. Minocchi, dans *Studi religiosi*, t. V (1906), p. 557 et 578.
2. Voir en particulier G.-C. Foley, *Anselm's theory of the Atonement*, p. 207 et 213, et, chez nous, E. Ménégoz, *Le péché et la Rédemption d'après saint Paul*, p. 245.

n'est dupe? Il ne faut pas être davantage dupe du mot, quand on parle du sacrifice du Christ[1].

Et M. Minocchi n'entendait pas les choses autrement[2].

Certains auteurs catholiques ne seraient-ils pas, malgré tout, les dupes — assurément inconscientes — de cette expression équivoque? On serait tenté de le croire à lire ce morceau d'un prédicateur distingué.

Il ne pouvait être conçu de plus beau sacrifice commencé que celui du Christ au Gethsémani, sanctionné que celui du Christ devant Caïphe, devant Pilate, consommé que celui du Christ au Calvaire. Parce que l'humanité a, dans cette vertu suréminente, tout l'attrait dont elle peut avoir besoin pour se délivrer du mal, le refouler aux enfers, dégager sa conscience de ses étreintes, par conséquent aller au bien proportionellement, nous conclurons, Messieurs, deux choses : à savoir, d'abord, que Jésus mérite bien, à notre égard, le titre souverain de Rédempteur, qu'il est le Rédempteur par excellence; en second lieu, que la justice divine est satisfaite, en tant

1. A. SABATIER, *op. cit.*, p. 97. Voici, longtemps auparavant, une interprétation du même genre, bien que plus discrète, due à un important théologien de Strasbourg : « En réalité, Christ est mort *victime* sur la croix pour le salut des hommes. En se soumettant volontairement à toutes les calamités et aux épreuves qui étaient inséparables de l'œuvre du salut que le Père lui avait confiée, il se sacrifia lui-même pour l'humanité. Elle est donc aussi un *sacrifice volontaire* pour le salut du monde cette mort qui s'unit étroitement avec l'œuvre entière du Sauveur, dont elle est une partie essentielle... *Dans un sens seulement*, la mort de Jésus nous paraît encore un sacrifice : en tant qu'il s'est donné lui-même pour la grande cause de la Rédemption de l'humanité et de la fondation du royaume de Dieu. » F. BRUCH, *Christianisme et foi chrétienne*, trad. CAZAUX, t. II, p. 155. Cf. p. 115.

2. « Gesù realmente non operò altrimenti, non altrimenti ci redense, con la sua vita, la sua dottrina e la sua morte, che adempiendo per forza d'amore alla legge della umana solidarietà, insegnando, beneficando, morendo fra noi et con noi et per noi. » *Loc. cit.*, p. 584.

que Jésus, par sa vie, mais par sa mort surtout, a galvanisé la conscience humaine dans sa lutte contre le mal moral.

Ainsi il est véritablement intermédiaire entre la justice de Dieu et la conscience de l'humanité : ainsi, pour continuer à parler notre langage métaphorique, suscitant, par ses suggestions irrésistibles, la conscience de l'humanité vers le bien, hors du mal, il apaise la justice de Dieu et il mérite pour tous les hommes.

Et l'auteur évoquant, à l'appui de sa thèse, « les noms des Décius, des Épaminondas, des d'Assas », « le geste d'un Condé à Nordlingen ou d'un Bonaparte à Arcole », de s'écrier :

Encore un coup, quel est le sens, quelle est la valeur de ce geste? Grâce à lui la bataille est gagnée. Or il n'a fait qu'une chose : donner lui-même l'exemple en se dévouant. Par le fait il s'immolait pour la patrie ou la gloire... Tel est le sacrifice que nous appelons dévouement...

Or, Messieurs, nous ne saurions trop le répéter, l'Homme-Dieu a voulu ce dévouement de sa part, mais porté à ses extrémités d'amour... Pour qui? Pour vous, pour nous tous, Messieurs, pour tous les hommes, pour l'humanité tout entière. A quelle fin? Pour entraîner l'humanité à sa suite, pour la faire vaincre par son exemple[1].

Il est douteux qu'aucun théologien consente à trouver dans cette page une expression suffisante, ou seulement correcte, du mystère de la Rédemption.

Ces divers motifs permettent de conclure que la notion de sacrifice ne se suffit pas à elle-même pour fournir l'explication cherchée de l'œuvre rédemptrice. Si l'on néglige de la définir, il reste qu'en utilisant les termes consacrés du vocabulaire rituel on

1. C. QUIÉVREUX. *La Rédemption*, Paris, 1902, p. 654-656.

accumule des formules sans consistance. Cette méthode, si elle était poussée jusqu'au bout — et par bonheur elle ne l'est jamais complètement — aboutirait à ce que les croyants se contentent de répéter des locutions conventionnelles sans en chercher le véritable contenu ; et par là, non seulement on finirait par laisser échapper la signification profonde du mystère, mais la foi elle-même serait exposée à des critiques facilement victorieuses[1]. Et le danger deviendrait plus grave encore, si, grâce à l'équivoque d'un terme trop peu précis, on devait favoriser l'infiltration sournoise du rationalisme.

Que si l'on entreprend de donner au préalable une définition du sacrifice, il faudra la faire assez large pour planer au-dessus des systèmes. C'est de quoi s'aperçoivent les théologiens attentifs aux réalités. Ainsi le P. Prat, qui s'arrrête à la formule suivante : « Rite religieux dans lequel un objet sensible est détruit en l'honneur de la divinité » et en commente de la sorte la volontaire discrétion : « Il n'est pas expédient de préciser davantage en faisant entrer dans la notion de sacrifice soit la manière de l'offrir, soit le but immédiat visé par les adorateurs, soit le mode d'opération, réel ou supposé, du rite sacré ; car une définition trop explicite a le double inconvénient de ne pas convenir à tout sacrifice et de reposer sur des théories contestables[2]. » Mais quelle lumière pourra-t-on tirer pour l'intelligence de la Rédemption d'une notion ainsi réduite ?

Et l'on insistera peut-être que ces théories mêmes supposent un fond commun, que le sacrifice signifie

1. M. d'Alès écrit : « *Le don de soi, allant jusqu'à la mort*, n'est pas une notion tellement abstruse que, pour l'entendre, il faille recourir à une science bien rare » (*loc. cit.*, p. 187). Serait-ce là tout le sens dogmatique du sacrifice ?

2. F. PRAT, *op. cit.*, p. 266.

pour tous les théologiens une oblation sensible destinée à reconnaître le souverain domaine de Dieu et à réaliser avec lui la communion religieuse de la créature; que d'ailleurs, en fait, le sacrifice consiste toujours dans une immolation [1]. Il est très vrai, et dans ce sens on peut et doit parler de sacrifice à propos du mystère de la croix : c'est l'énoncé même de la foi catholique. Mais cette affirmation ne semble-t-elle pas soulever plus de problèmes qu'elle n'offre de solutions? Loin de fournir une explication au théologien qui cherche à préciser la signification de la mort du Christ et le pourquoi de sa valeur rédemptrice, elle a besoin à son tour d'être expliquée. En d'autres termes, si l'idée de sacrifice appartient à l'écononie dogmatique du mystère, elle est par elle-même insuffisante pour en réaliser une interprétation vraiment théologique.

Aussi ne peut-on s'en contenter, et, si la théologie catholique la conserve à bon droit, c'est en s'efforçant d'analyser plus à fond la réalité qu'elle exprime et qui lui donne tout son sens.

III

Du reste, ces notions de rançon et de sacrifice ont été supplantées dans la langue des écoles par le terme technique de satisfaction [2].

Celui-ci ne peut pas se réclamer de l'Écriture, ni de la tradition patristique : l'Écriture ignore le mot et si les Pères latins l'emploient couramment pour dé-

1. Ed. Hugon, *Revue thomiste*, 1912, p. 94-95.

2. Il faut y ajouter le terme jumeau de *mérite* : l'un et l'autre ont la même origine et la même destinée. Quoique formellement distincts, les deux mots sont pratiquement synonymes : les observations qui suivent s'appliquent également aux deux.

signer les œuvres pénitentielles du pécheur, c'est un fait notoire qu'on ne trouve pas de cas où ils l'aient appliqué à l'œuvre rédemptrice du Christ, de même qu'il demeure encore étranger à la théologie grecque. Mais, au début de la période scolastique, saint Anselme allait en faire la base de son *Cur Deus homo*, d'où il s'est introduit tout naturellement, malgré le silence respectueux observé à son endroit par le Maître des Sentences, dans toute la théologie scolastique et moderne.

Les historiens du dehors ont parfois entrepris de discréditer, par cette nouveauté relative, le terme et l'idée de satisfaction. Mais les faits de l'histoire ont suffisamment familiarisé les théologiens avec des cas de ce genre pour les mettre en garde contre toute tentation de surprise ou de scandale. Tout le monde sait qu'une même foi fondamentale peut recevoir des expressions différentes, que plus d'une fois le besoin se fait sentir, au cours des âges, de formules plus précises, là où pendant longtemps on s'était contenté de plus vagues. Souvent c'est la controverse qui est l'occasion de ce développement; mais aussi le seul progrès de la pensée chrétienne suffit à le réaliser : tel est le cas pour la théologie de la Rédemption. Le fait même que l'idée de satisfaction ait été si rapidement et si universellement acceptée est la preuve qu'on n'y voyait pas une innovation doctrinale, mais seulement une manière plus heureuse d'exprimer la foi traditionnelle. Enfin la consécration que ce terme d'école a reçue dans le formulaire officiel de l'Église est la suprême et décisive garantie de sa valeur.

Voilà pourquoi la théologie de la Rédemption est depuis longtemps construite autour du concept de satisfaction, tellement que l'un et l'autre sont unis désormais, dans notre esprit comme dans notre langage, par une association indissoluble. Et ce fait,

même en dehors de toute considération d'autorité, doit être regardé comme des plus heureux. Car la satisfaction est chose d'expérience commune ; chaque chrétien, ayant plus ou moins connu le péché, connaît aussi, par les indications de sa conscience et l'enseignement de l'Église, les moyens de le réparer. La satisfaction est encore une réalité de l'ordre moral : chacun sait que les œuvres matérielles, quelles qu'elles soient, n'ont de valeur que par l'intention qui les anime. Ces deux circonstances rendent l'idée de satisfaction plus apte que toute autre à qualifier l'œuvre rédemptrice que le Christ accomplit devant Dieu au nom de l'humanité coupable et à glisser dans l'intelligence, même la plus rudimentaire, une notion concrète de sa nature.

Néanmoins il s'en faut que tous les exposés théologiques qui l'exploitent soient également réussis. Il n'est pas de formule tellement adéquate à son objet qu'elle préserve quasi automatiquement de la moindre déviation ceux-là mêmes qui la répètent avec le plus de bonne volonté. Et si cela est vrai partout, à plus forte raison dans l'ordre des questions théologiques, qui soulèvent toujours tant de difficultés et facilitent non moins de méprises. Aussi ne s'étonnera-t-on pas que le concept de satisfaction n'ait pas empêché quelques théologiens de payer leur tribut à l'humaine faiblesse[1].

« Satisfaction » est un terme de la langue juridique, depuis longtemps passé, non seulement dans le langage ecclésiastique, mais dans l'usage courant,

1. Récemment le procès de la satisfaction a été vivement mené par M. d'Alès, *loc. cit.*, p. 177-178 et 194-195. Cependant, à côté d'elle, les autres notions lui paraissent « moins riches.... moins plastiques et moins aptes à épouser tous les contours du dogme » (p. 180), les autres théories « plus rudimentaires et moins compréhensives » (p. 195).

pour signifier l'acte par lequel on désintéresse quelqu'un à proportion de son droit. Avant tout, il comporte donc une idée de mesure et d'égalité : l'étymologie *facere satis* est, à cet égard, révélatrice. En matière d'argent, où ce terme reçoit son application la plus facile, satisfaction signifie le paiement intégral de la dette. Mais on peut l'appliquer aussi en matière morale ; satisfaction désigne alors l'accomplissement adéquat du devoir ou encore la réparation suffisante de l'injure, le devoir et l'injure pouvant être comparés à une sorte de dette, celle-là obligatoire et légitime, celle-ci volontaire et coupable. Dans tous les cas, la satisfaction requiert l'équilibre pour ainsi dire physique et quantitatif entre le doit et l'avoir ; elle est donc essentiellement affaire de justice et n'existerait à vrai dire pas s'il y avait lieu à une remise quelconque, comme serait le cas d'une dette qui n'est pas payée, d'un devoir qui n'est pas accompli, d'une réparation d'honneur qui n'est pas suffisante.

C'est bien dans ce sens et avec cette nuance que la théologie rédemptrice a compris l'idée de satisfaction. On veut exprimer par là la proportion aussi rigoureuse que possible entre ce que Dieu demandait de nous et ce que le Christ-Sauveur a fourni à notre place. Mais le danger était de s'arrêter à cet aspect tout formaliste et extrinsèque, de retenir le schématisme juridique en négligeant la réalité qui en est la base, et certaine théologie n'y a pas toujours échappé.

Non seulement nous pourrions évoquer le souvenir de la scolastique décadente et de ces longues discussions qui remplissent les traités de l'époque pour savoir si la satisfaction du Christ est, ou non, *ad strictos iuris apices*. Mais, sans parler de ces abus d'un autre âge, il arrive parfois à certains théologiens ou apologistes d'en commettre de semblables sur la

doctrine essentielle de l'Église. Qui n'a lu de ces exposés, manuels classiques ou œuvres de vulgarisation, où l'on établit par d'excellentes thèses que l'homme devait à Dieu une satisfaction pour son péché et qu'il était dans le plan divin d'exiger une satisfaction proportionnée à la faute; que l'homme, à cause même de son péché, ne pouvait dans ces conditions acquitter sa dette; qu'il fallait donc un Homme-Dieu pour fournir la satisfaction requise; mais aussi que la Passion du Christ, à raison de la dignité de sa personne et de l'intensité de son amour, a réalisé une satisfaction non seulement suffisante mais surabondante à l'infini? Et tout cela serait parfait, si l'on n'oubliait de définir au préalable la réalité dont on parle. C'est bien la doctrine catholique et la succession des thèses qui en développent le contenu; mais tout cela demeure comme vu du dehors. D'où il suit qu'on peut lire de fort belles pages sur ce thème sans savoir en quoi précisément la satisfaction consiste, ni ce qui, dans la vie et la mort du Christ, peut en motiver l'application.

On dira peut-être que la chose va de soi et que tout le monde doit comprendre à première vue ce que signifie le mot de satisfaction. Il n'en est rien; et cette idée mériterait déjà quelque explication, même quand il s'agit des œuvres de l'homme, *a fortiori* lorsqu'on l'applique par analogie à l'œuvre du médiateur. La satisfaction. que ses premiers initiateurs avaient située en pleine vie psychologique, en arrive à être traitée comme une valeur absolue. Et ce fait est doublement fâcheux, soit parce que ce formalisme n'a rien de commun avec la véritable théologie, soit parce que notre âge est moins disposé que tout autre à se nourrir de ces sortes d'abstractions.

Aussi bien le défaut poussé à ce point est-il plutôt

rare ; la plupart des théologiens définissent la satisfaction par quelqu'une des formules traditionnelles : *recompensatio honoris laesi, reparatio iniuriae illatae*. Mais, cela fait, la plupart également se montrent sobres d'analyse et passent incontinent à la démonstration, comme si ces termes suffisaient à tout éclaircir : une enquête à travers les manuels d'usage courant serait, à cet égard, des plus édifiantes. Et pourtant ne serait-il pas bon de savoir en quoi consiste l'injure faite à Dieu, comment le péché peut léser son honneur et par quels moyens le pécheur ou son représentant peuvent entreprendre de le réparer? Voilà bien les questions capitales, les seules vraiment importantes pour tout esprit soucieux de chercher des réalités par delà les formules : elles sont loin de recevoir toujours une réponse précise.

Où le cas devient tout à fait perplexe, c'est lorsqu'on s'aperçoit que les théologiens qui veulent passer de la définition verbale à la définition réelle aboutissent à des notions discordantes. « Il faut bien remarquer, écrit le Dr Heinrichs, que le concept de satisfaction, en lui-même comme dans l'application que la révélation autorise d'en faire à l'œuvre rédemptrice du Christ, n'est pas univoque (*nicht eindeutig*)[1]. » C'est de quoi l'expérience peut être faite à peu de frais.

Voici, dans les manuels de M. van Noort et du P. Prével, deux traités récents de l'Incarnation, qui ont l'avantage de refléter d'autant mieux l'enseignement commun qu'ils sont moins personnels. L'un et l'autre s'accordent sur la formule fondamentale de la satisfaction : *iniuriae compensatio;* l'un et l'autre s'appliquent à la développer en quelques mots. M. van Noort écrit :

1. Dr L. Heinrichs, *Die Genugtuungslehre des hl. Anselmus*, p. 3.

Satisfactio directe respicit extinctionem debiti seu reatus... Valor autem, proinde etiam aequivalentia satisfactionis, primario non a praestantia operis satisfactorii, sed a dignitate personae satisfacientis dependet. *Naturalis satisfaciendi modus est per assumptionem operum poenalium.*

Cette notion s'applique à la satisfaction que le Christ a fournie à notre place.

Post haec apertum videtur quo sensu intelligenda sit satisfactio vicaria Christi. Deus offensus Christum-hominem constituit mediatorem..., ut ex persona totius humanitatis iniurias Deo illatas obedienti labore et dolore compensaret... Vicissim Christus-homo onus illud suscepit atque *per opera poenalia*, imprimis per supplicium crucis, explevit[1].

Le P. Prével se réfère au principe de saint Anselme : « Quiconque a péché doit rendre à Dieu l'honneur qu'il lui a dérobé : c'est ce qui constitue la satisfaction. » Et il continue :

Satisfactio autem *principaliter praestatur per voluntariam ad Deum submissionem* et ipsius valor aestimatur primario ex dignitate personae satisfacientis[2].

Ainsi nos deux témoins s'entendent pour dire que la satisfaction tend à réparer l'injure faite à Dieu et

1. G. van Noort, *Tractatus de Deo Redemptore*, Amsterdam, 1910, p. 107-108. Cf. p. 111 : « Proprie dicendum est Deum a Christo innocente *opera poenalia* exegisse ut pro peccatoribus satisfaceret. »

2. P. B. Prével, *Theologiae dogmaticae elementa*, Paris, 1912, t. II, p. 117. Cf. C. van Crombrugghe, *Tractatus de Verbo incarnato*, Gand, 1909, p. 198-199 : « Satisfactio honoris restitutionem importat et definiri *solet* : compensatio iniuriae illatae per liberam honoris aequivalentis redditionem. Qua definitione duo assignantur satisfactionis elementa : 1° iuridica restitutio seu *reparatio honoris in ordine morali* ; 2° aequalitas seu aequivalentia inter iniuriam illatam et honorem redditum. » Il n'est pas question d'*opera poenalia*.

que sa valeur dépend de la personne qui l'offre. Mais le premier entend la satisfaction comme un acquittement de peine et, de ce chef, la fait consister essentiellement dans la souffrance, tandis que le second la conçoit *principaliter* comme une réparation d'honneur et la traduit, pour ce motif, en une œuvre morale de soumission. Il n'est pas question pour le moment de savoir laquelle de ces deux conceptions est la meilleure ; mais on ne saurait sans doute nier qu'elles sont différentes. Et voilà donc que ce terme, malgré son crédit officiel et ses allures techniques, est loin d'abriter des concepts uniformes. Tout le monde s'accorde à parler de satisfaction; mais, lorsqu'il s'agit de traduire la satisfaction en langage concret, comme le plus naturellement du monde les versions se trouvent être divergentes, pour ne pas dire contradictoires. N'y a-t-il pas de quoi mettre l'esprit au rouet?

Le comble de la confusion est atteint lorsqu'on entend le même auteur parler successivement l'un et l'autre langage. Et tant s'en faut que le cas soit inouï. « La satisfaction, écrit le P. Pesch, est la réparation d'une injure personnelle. Par le péché l'homme ravit à Dieu l'honneur qui lui est dû et lui inflige une injure, en tant qu'il nie son excellence comme maître souverain et fin dernière de toutes choses. Pour que donc soit rétabli l'ordre troublé par cette conduite, il faut que cette injure soit compensée par des œuvres capables de rendre à Dieu son honneur[1]. » D'où l'on est légitimement induit à penser que ces œuvres doivent être de l'ordre moral, comme le désordre même auquel elles portent remède. Mais, quelques pages plus loin, arrivant à la satisfaction du Christ, le P. Pesch ne parle plus que « des peines

1. Chr. PESCH, *Praelectiones dogmaticae*, t. IV : *De Verbo incarnato* [3], Fribourg-en-Brisgau, 1909, p. 205.

qu'il a souffertes comme chef du genre humain, pour les offrir à Dieu qui les a acceptées » en lieu et place de celles que nous devions[1]. Un logicien rigoureux demandera sans doute pour laquelle de ces deux conceptions il faut opter.

Pour échapper à la difficulté, on a imaginé quelquefois de réunir dans une même définition les deux éléments en cause, de telle sorte que la satisfaction comprendrait comme éléments essentiels et la réparation de l'honneur et l'acquittement de la peine. Les formules conciliatrices sont d'ordinaire le triomphe de l'imprécision. Ou bien, en effet, les définitions de ce modèle sont vraiment synthétiques et représentent les éléments indispensables de la chose à définir : dans ce cas, c'est la condamnation jetée sur les notions qui persistent à demeurer exclusives — et la conséquence serait grave, puisqu'elle atteindrait la quasi-unanimité des théologiens du présent comme du passé. Sinon, il reste que ce soient des formules hésitantes, qui évitent de se prononcer sur le point délicat ; de telles approximations sentiraient trop l'insouciance ou la diplomatie pour convenir en pareil sujet. C'est pourquoi leur succès a été plus que restreint jusqu'à ce jour ; quelles que puissent être les illusions de leurs auteurs, elles contenteront difficilement les esprits exigeants que les précédentes discussions auront éveillés sur le sens et l'intérêt de la controverse.

Si l'on réunit maintenant en faisceau, comme elles le sont dans la réalité, toutes ces difficultés diverses, qui ne voit qu'il ne suffit pas de développer le thème théologique de la satisfaction, moins encore de prononcer le mot, pour éclaircir le mystère de la Rédemption devant une intelligence qui cher-

1. *Ibid.*, p. 230.

che à comprendre sa foi ? Cette idée encore a besoin d'être définie, analysée, expliquée, défendue peut-être ; elle ne vaut en tout cas que par les éléments concrets que l'on y enferme : faute de quoi, il en résulterait moins de clarté que de confusion ou de logomachie.

Et ces observations n'atteignent en rien ni le concept même de satisfaction, qui demeure susceptible d'un sens toujours actuel ; ni la doctrine des grands docteurs catholiques, qui lui ont donné une signification aussi précise que profonde ; moins encore la pensée de l'Église, qui ne fut jamais responsable de l'infirmité de quelques-uns de ses interprètes. Mais il fallait bien signaler, puisqu'il est démontré possible et réel, le déficit de certaine théologie courante, dont l'inconsistance aurait pour effet de transformer en obstacle ce qui devait être un secours, de produire l'obscurité en promettant la lumière, au grand détriment des âmes de bonne volonté et de la vérité catholique elle-même.

De cette enquête, qui peut sembler toute négative et critique, se dégage un résultat positif. Si les notions de rançon, de sacrifice et même de satisfaction ne sauraient par elles-mêmes être prises pour des explications réelles, elles sont du moins à retenir par le théologien comme des cadres : ceux-là fournis par l'Écriture et la tradition patristique, celui-ci garanti par la théologie du moyen âge et la consécration de l'Église. Par conséquent, elles conviennent toutes dans une certaine mesure au mystère de la Rédemption, encore qu'il soit permis d'apprécier la perfection relative de chacune ; mais on se méprendrait à les traiter comme des valeurs en soi. Chacune de ces expressions a sa signification formelle comme catégorie de l'esprit et, à ce titre, nous les retrouverons plus tard : mais leur portée réelle et

pratique vient surtout de ce qu'on leur fait dire. Toutes risquent, si on n'y prend garde, d'être de simples manières de parler; à toutes il est plus ou moins arrivé, au cours de leur longue histoire, d'abriter des conceptions différentes; aucune n'atteint la réalité profonde de la Rédemption.

Car ce qui importe, c'est de savoir, avec tout le respect qui convient au mystère, en quoi, par quoi et pourquoi la mort du Christ vaut devant Dieu, de telle façon qu'on puisse parler à son sujet de rançon, de sacrifice, de satisfaction et de mérite. Voilà où doit tout d'abord se concentrer l'attention du théologien qui veut faire œuvre solide et claire, dépassant les apparences pour atteindre le fond, creusant les formules pour en extraire le sens, montrant ce que le moule traditionnel renferme de substance révélée. C'est à quoi les penseurs chrétiens ont appliqué leur effort, dont il nous reste à recueillir et utiliser les fruits.

CHAPITRE III

ÉLÉMENTS RÉELS DU MYSTÈRE : L'EXPIATION PÉNALE.

Puisque la Rédemption est le moyen ordonné par Dieu à la réparation du péché, c'est à l'analyse de celui-ci que doit s'appliquer le théologien désireux de comprendre la nature de celle-là. « De même que, dans la chute, l'offense vient en premier lieu et engendre tout le reste, ainsi dans la Rédemption ce qui est primordial, c'est la réparation de l'injure divine [1]. » Mais on ne tarde pas à s'apercevoir qu'il y a plusieurs conceptions de l'injure divine et, par conséquent, diverses manières d'en entendre la réparation.

Deux éléments entrent dans la notion du péché : le désordre intérieur qui constitue la faute (*reatus culpae*), comme impliquant en quelque sorte une diminution de la majesté divine; le désordre extérieur qui le rend passible d'une peine (*reatus poenae*). Loin de s'exclure, ces deux éléments s'appellent l'un l'autre. Encore est-il que, dans l'analyse spéculative, on les peut distinguer et, par suite, attribuer plus ou moins d'importance proportionnelle à chacun d'eux. D'où les directions différentes imprimées à la théologie de la Rédemption.

1. Hugon, *op. cit.*, p. 176.

Souvent, c'est le *reatus poenae* qui a été mis au premier plan : telle est, comme on le verra plus tard, la conception du protestantisme orthodoxe ; telle aussi, celle de quelques écrivains catholiques.

Nous nous représentons volontiers les rapports entre Dieu et l'homme sous la forme des relations terrestres les plus augustes : relations du père au fils, du maître au serviteur, du souverain au sujet. Ici on retient de préférence la dernière. En vertu de cette analogie, le péché est considéré comme une violation de la loi, donc un délit ou un crime. Or ce qu'on appelle de ce nom ici-bas, c'est l'acte qui lèse quelque droit légitime, qui détruit le bon ordre et trouble plus ou moins gravement l'harmonie indispensable à la vie d'une société. En somme, le délit se caractérise par des manifestations extérieures : la justice qui le répare agit dans le même ordre. Car nous entendons que le coupable doit être puni, c'est-à-dire frappé de quelque affliction sensible proportionnée à la nature de sa faute. Telle est la sanction qu'une loi équitable doit prévoir, qu'un pouvoir juste doit appliquer. Et dans ce châtiment du coupable, où plusieurs ne voient peut-être qu'une mesure utilitaire, le philosophe peut à bon droit considérer le rétablissement objectif de l'ordre, c'est-à-dire l'hommage rendu par la peine à une loi supérieure de justice.

A *fortiori*, devant Dieu qui est la justice même, ce délit moral qu'est le péché doit-il être puni — et non pas d'une manière quelconque, mais exactement en proportion de sa gravité. N'est-ce pas la raison d'être, souvent exploitée, que notre intelligence découvre aux redoutables sanctions de l'autre vie ?

Mais ici intervient la Rédemption. En fait, Dieu a voulu qu'elle se réalisât dans la souffrance ; le salut des hommes coupables est procuré par la mort

du Christ innocent. Ce fait a paru propre à soutenir un système, où la Rédemption est comprise comme une translation de peine. Le péché méritait un châtiment : ainsi le réclame impérieusement la justice. Mais Jésus-Christ a voulu le subir à notre place ; et Dieu nous sauve miséricordieusement par ce mystère de substitution. Tel serait l'élément principal de la Rédemption. En effet, le concept juridique d'expiation pénale logiquement développé rend raison de toutes choses : il donne un sens aux expressions traditionnelles de rachat et de sacrifice ; il est compatible avec la notion moderne de satisfaction et semble tout d'abord en épuiser le contenu. C'est pourquoi autour de cette idée fondamentale une théorie s'est constituée, que l'éloquence et la mystique contribuent à répandre, qui semble suffire à quelques théologiens — de telle sorte qu'on peut la considérer comme la conception populaire du dogme de la Rédemption et que d'excellents esprits sont étonnés qu'on puisse en concevoir une autre[1].

Il ne s'agit plus ici d'un simple cadre, mais d'une idée, d'une solution doctrinale très ferme — encore que les formes en soient diverses — dont l'examen va nous conduire au cœur du problème. En effet, les deux notions qui sont à la base du système, savoir la justice divine et la substitution du Christ au pécheur, sont pour un chrétien des vérités incontestables, et tout autant le caractère douloureux de la Rédemption telle que Dieu a voulu la réaliser. Dès lors, il n'est pas douteux que l'expiation pénale ne doive entrer dans une théologie de la Rédemption, comme elle appartient à la foi catholique sur ce mystère. Mais la question est de savoir quelle place

1. La poésie même s'en est mêlée. Voir Félix Anizan, *Gethsémani*[2], Paris, 1911.

il faut exactement lui reconnaître. Plus d'une fois, on l'a considérée comme l'élément principal en fait; plus encore, comme l'élément essentiel en droit. Or la théologie catholique, tout en acceptant dans de justes limites le principe et le fait de l'expiation comme un des éléments réels du mystère, l'a toujours tenu pour secondaire et accidentel. Telles sont les deux thèses qu'il faut confronter avec les données de la raison et de la foi.

I

Pour éclairer la discussion, il est indispensable de prendre contact avec ce qu'on pourrait appeler la théologie courante de l'expiation pénale. Voici quelques citations de nature à édifier le lecteur.

Essentiellement le système est dominé par la notion de justice, et d'une justice dont les exigences visent avant tout le châtiment du pécheur. Pour qu'on ne croie pas qu'il s'agit d'une construction *a priori,* d'un être de raison créé pour les intérêts d'une polémique éventuelle, nous en empruntons l'exposé authentique à un théologien de valeur, le R. P. Christian Pesch, qui semble l'avoir fait sien en lui donnant en quelques mots la précision d'un théorème scolastique.

Le Christ est médiateur parce qu'il a réconcilié Dieu avec les hommes. A cause du péché, Dieu pouvait justement infliger aux hommes des peines. Le Christ donc. comme chef et caution du genre humain, a pris sur lui ces peines pour les offrir à Dieu qui les a acceptées. Par suite, aux hommes qui entrent dans le corps mystique du Christ par le baptême, Dieu ne peut plus désormais infliger aucune peine, parce que ces hommes ont déjà payé dans le Christ la somme de peines qu'ils devaient...

Telle est la doctrine catholique sur la satisfaction du Christ[1].

On ne saurait souhaiter formule plus claire. La thèse ainsi posée, l'auteur dirige ses arguments en conséquence. Contentons-nous de citer le commentaire significatif qu'il fait du texte bien connu de Jean-Baptiste : « Voici l'agneau de Dieu, celui qui ôte le péché du monde » (JEAN, I, 29).

Agneau de Dieu, c'est-à-dire l'agneau que Dieu a choisi pour victime, afin que par son immolation soient enlevés les péchés du monde... Car tout ce qui dans le monde a caractère de péché, il l'enlèvera par son sacrifice. Le Christ enlève les péchés, parce qu'il a reçu dans sa personne le châtiment dû à nos fautes[2].

Que si l'on veut voir maintenant combien ce simple canevas, qu'un théologien résume dans ses lignes pour ainsi dire schématiques, peut fournir de développements à l'éloquence ou à la piété, nous n'avons que l'embarras du choix. Les discours ou méditations sur la Passion sont innombrables ; chacun peut en retrouver dans son souvenir où le thème de la justice est plus ou moins richement exploité. On nous permettra cependant de rappeler quelques exemples caractéristiques où apparaît mieux que dans tout raisonnement la portée du système. Voici comment s'exprime le R. P. Corne.

1. Chr. PESCH, *De Verbo incarnato*, p. 230 : « Propter peccatum Deus ab hominibus iuste poterat *poenas expetere*. Christus igitur ut caput et vas generis humani *poenas suscepit* et Deo obtulit... Unde Deus hominibus... *non iam ullas poenas infligere potest*, quia homines *has poenas* per Christum iam solverunt. »

2. *Ibid.*, p. 233-234. En se référant au texte complet, on constatera que c'est la thèse catholique de la satisfaction que l'auteur entend ainsi définir et prouver. Aucune restriction n'avertit qu'il y manque quelque chose. C'est bien la théorie de l'expiation pénale et sous sa forme la plus exclusive.

Rien ne serait fait pour notre salut, si Jésus ne s'était substitué à tous les pécheurs et si Dieu, acceptant cette substitution, n'avait consenti à considérer en lui le pécheur universel, à frapper en lui toutes les iniquités humaines et à recevoir en expiation l'effusion de son sang... Que résulte-t-il de cette volonté expresse du Père établissant son Fils victime universelle pour le péché et de la volonté du Fils se dévouant pour l'homme coupable? Ce fait étrange et mystérieux que les livres sacrés nous attestent : sur son Fils, sur Jésus..., Dieu réunit l'iniquité de tous les hommes, tous les péchés commis depuis le paradis terrestre jusqu'au jour du Calvaire..., en un mot le mal sous toutes ses formes. Jésus apparaît aux yeux de son Père comme le pécheur universel, comme le péché vivant, comme un être maudit. Sa justice, sa vertu, sa beauté, les perfections de son humanité très sainte, tout disparaît sous l'ignominieux vêtement de l'iniquité. Dieu ne regarde plus en lui son Fils bien-aimé, mais la victime pour le péché, le pécheur de tous les temps et de tous les lieux sur qui il va faire peser toute la rigueur de sa justice[1].

Ce même thème revient à plusieurs reprises chez le P. Monsabré, qui sait en tirer chaque fois de puissants effets oratoires.

Le pardon sans compensation éclipse tellement la justice que je m'en effraie... Sans vouloir imposer des limites à sa miséricorde, je comprends mieux son action si elle est précédée d'une satisfaction accordée à sa justice par l'expiation du péché, si l'homme coupable ne revient à Dieu que racheté par des peines volontaires qui l'humilient... et compensent l'éternel châtiment qu'il a mérité... Mais l'homme est-il capable de fournir la somme de peines que mérite le péché[2]...?

1. J. Corne, *Le Mystère de Notre Seigneur Jésus-Christ*, t. IV : *Le sacrifice de Jésus*, Paris, s. d., p. 319-321.
2. Monsabré, *Carême* de 1881, 49e Conférence, p. 7.

Hélas! c'est la réponse négative qui s'impose : mais la justice divine a dans notre Sauveur de quoi se compenser.

Dieu a trouvé dans son Christ ce qu'il aurait en vain cherché dans les autres victimes : le péché à châtier, l'innocence... Le prophète Isaïe... voit descendre sur lui tous les péchés du genre humain... Représentant des pécheurs, il devait avoir aux yeux de Dieu l'aspect d'un pécheur universel... A lui donc toutes les fautes... Dieu voit en lui comme le péché vivant... Et pénétrée de l'horreur que l'iniquité inspire à la sainteté divine, sa chair sacrée devient, à notre place, un objet maudit... C'était l'homme, l'homme universel, l'homme substitué aux pécheurs, de tous les lieux et de tous les temps, l'homme-humanité. A son aspect la justice divine oublie le vulgaire troupeau des humains, et n'a plus d'yeux que pour ce phénomène étrange et monstrueux sur lequel elle va se satisfaire. Épargnez-le, Seigneur ; c'est votre Fils. — Non, non, c'est le péché ; il faut qu'il soit châtié[1]...

L'Homme-Dieu est le portefaix de l'humanité. Dieu l'ayant chargé de toutes nos iniquités, il en subit le châtiment... Imaginez un géant miséricordieux... recevant sur son robuste corps les coups et les plaies destinés à chaque criminel... : c'est lui. Il porte les douleurs de tous les temps..., de tous les lieux..., de tous les hommes... On dirait que Dieu ne veut plus de lui ; il l'humilie, il le frappe, il le brise. Va, pauvre lépreux, rendez-vous de toutes les hontes et de toutes les plaies ; va, sois banni de la terre des vivants[2].

Aux mêmes sources s'alimente l'éloquence plus austère de Mgr d'Hulst. Lui aussi, il montre dans la Rédemption « l'œuvre parfaite de la justice et la pleine victoire de l'amour ».

1. *Ibid.*, p. 22-25.
2. MONSABRÉ, *Carême* de 1879, 41e Conférence, p. 217-218. Voir surtout, dans la Retraite pascale de 1885, la 6e Instruction sur « Jésus victime du péché ».

C'est la justice qu'il fallait contenter d'abord. Tant qu'elle réclamait son dû, la miséricorde était liée et comme impuissante. Dieu a donc commencé par faire justice... C'est ici que s'épaissit l'ombre du mystère. Une substitution est décidée qui va mettre le juste, le saint, à la place du coupable.

Et après avoir montré dans les phases successives de la Passion l'œuvre redoutable de la justice, l'orateur de conclure : « La vindicte est satisfaite et rien ne saurait plus arrêter les effusions de la miséricorde[1]. »

Nous avons relevé ailleurs quelques passages entre mille dans les sermons de Bossuet et de Bourdaloue[2]. En un mot, on peut dire sans exagération que cette manière de réduire la Rédemption à un acquittement par substitution de la peine due aux pécheurs est classique, sinon dans la théologie, du moins dans la chaire et la piété chrétiennes.

Mais il ne suffit pas de considérer cette idée à l'état de thèse abstraite. Car elle est devenue un principe d'interprétation, au nom duquel on explique les formes historiques de la Passion du Sauveur.

Oui, voilà l'homme qui représente en sa personne toute la famille humaine..., voilà l'homme qui a pris sur lui le péché de l'humanité pour en subir volontairement la peine, l'homme contre qui se liguent toutes les formes du péché... Tous les crimes passés ou présents, commis ou à commettre, fondent sur lui et l'oppriment tellement qu'il tombe la face contre terre, sue du sang, agonise, ou demande grâce. Commencée par un cri d'angoisse mortelle, sa passion s'achève par un cri de détresse au milieu de l'abandon du ciel[3].

1. Mgr d'Hulst, *Carême* de 1891, Retraite pascale : le Vendredi Saint, p. 325-335.
2. Voir *Le Dogme de la Rédemption. Essai d'étude historique*, p. 8-9.
3. J. Corne, *op. cit.*, p. 461.

Dans cette sorte de synthèse, qui envisage la Passion tout entière sous un même jour tragique, on voit néanmoins que certains épisodes retiennent davantage l'attention. Le premier de tous par la date et l'importance est la scène de l'agonie. C'est là que, dans l'obscurité de la nuit, se réalise ou du moins se consomme pour l'âme du Sauveur ce mystère d'effroyable substitution, qui le met devant Dieu à la place de l'humanité coupable. D'où cette tristesse de son âme dont l'Évangile nous a conservé le poignant récit. Voici dans quels termes la commente Mgr Gay.

Il faut que ce soit un vrai homme qui soit puni de nos péchés... Le voilà donc qui livre spontanément son âme à toutes ces défaillances qui nous sont familières... Il a peur... Et de quoi a-t-il peur? Du péché. Dieu fit voir à sainte Thérèse une âme en état de péché ; la sainte déclare en ses écrits que, sans un miracle, cette vision l'eût tuée. Or ce n'est plus une âme, c'est la foule innombrable des âmes pécheresses que voit la sainte âme de Jésus ; ce n'est pas un péché, mais tout l'incommensurable amas de l'iniquité humaine, qui va fondre soudainement sur lui. Lui qui a du péché une horreur infinie ; lui avec qui le péché est radicalement incompatible, il faut qu'il s'approprie nos fautes, et, pour ainsi parler, se les identifie... C'est de quoi il a peur. Il a peur aussi de la justice de Dieu... Il a peur de la colère de ce juge justement irrité et dont l'irritation, il le voit, est maintenant passée jusqu'à la fureur. Il a peur de la malédiction divine ; car c'est la vérité que lui, Jésus, la bénédiction vivante et infinie, comme il s'est fait pécheur pour tous, il doit être maudit pour tous [1].

C'est pourquoi le Sauveur prie pour que ce calice lui soit épargné.

1. Mgr Gay, *Sermons*, précédés d'une préface de Mgr d'Hulst, Paris et Poitiers, 1894. Passion pour le Vendredi Saint, t. II, p. 216-217.

Mon Père, s'il est possible! Et il n'est pas possible. Jésus voit se dresser devant lui ce décret immuable, sorti des profondeurs de l'essence divine et unanimement promulgué par tous les attributs divins : *Oportet Christum pati*. Cela ne supporte pas de révocation et ne peut pas plus changer que Dieu même... Voilà donc Jésus réduit et resserré entre l'iniquité de toute la terre dont il a horreur, l'inexorable justice du ciel dont il frémit, et le décret divin qui le charge de cette iniquité pour satisfaire à cette justice... Il faut qu'il s'ouvre à ce double déluge du péché et de la peine, qu'il mange ce pain amer de nos iniquités, qu'il boive jusqu'à la lie ce vin âpre de la colère céleste; il faut qu'il absorbe et cette fange humaine et cette vengeance divine; il faut que lui, qui est le sanctuaire du monde et le cœur de l'humanité, il en devienne l'égout [1].

Des élévations que suggère au P. Corne ce qu'il appelle « la passion du cœur », citons seulement ces quelques lignes.

Jésus tremble de peur à la vue de l'iniquité humaine dont Dieu charge ses épaules. Il s'effraie des rapports que sa substitution à l'homme pécheur établit entre lui et tout ce qui existe. Devenu le péché universel, il a une sorte de ressemblance avec le mal, avec Satan et tous les réprouvés; il est pour les justes, pour les anges, pour la Vierge Immaculée un objet de répulsion; Dieu lui-même va lancer sur lui l'anathème : il sera l'excommunié universel, le maudit. Il s'épouvante à la pensée des coups terribles que la colère divine va frapper sur lui pour lui faire expier les crimes du genre humain et qui formeront pour son âme et pour son corps la plus effroyable des passions [2].

En effet, pour compléter le terrible programme d'expiation, la passion du corps devait suivre celle

1. Mgr Gay, *Sermons*, p. 220.
2. J. Corne, *op. cit.*, p. 89-90.

de l'âme, et nous savons combien elle fut amère. D'après ce principe, on comprend quels commentaires peuvent suggérer les scènes atroces de la flagellation, du couronnement d'épines, de l'*Ecce homo,* du crucifiement. Nous passons pour arriver au moment où le sombre drame atteint son apogée.

C'est lorsque Jésus en croix, dans la suprême angoisse de la dernière heure, prend à son compte les paroles du Psalmiste : « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'avez-vous abandonné? » Le sens de ce mystérieux abandon ne saurait être douteux. Bourdaloue ne craint pas de dire que c'est « en quelque sorte la peine du dam qu'il fallait que Jésus-Christ éprouvât pour nous tous » [1]. Dans le même sens, de pieux auteurs modernes accumulent les descriptions énergiques, dont il faut encore citer quelques spécimens.

Ici, c'est Dieu en quelque sorte abandonné de Dieu; c'est l'humanité de Jésus repoussée, pour ainsi dire, par sa divinité... Chargé de tous les crimes des hommes, devenu le péché universel, fait malédiction pour nous, suspendu entre les iniquités de la terre et les colères du ciel..., Jésus éprouve le sentiment et fait une sorte d'expérience d'un réel délaissement; il sent le ciel comme fermé au-dessus de lui et l'enfer ouvert à ses pieds, l'enfer avec sa honte, sa douleur, son désespoir éternel et infini comme Dieu dont il sépare à jamais.

De peur qu'on ne se méprenne sur le sens de ces termes voilés, l'auteur ajoute, quelques lignes plus bas : « Jésus voulut éprouver ce tourment des damnés (la soif), comme il venait d'éprouver la peine du dam [2]. » Ailleurs, nouveau tableau aux couleurs encore plus vives.

1. Bourdaloue, Premier Sermon sur la Passion de J.-C., *Œuvres complètes,* Besançon, 1823, t. X, p. 160.
2. J. Corne, *op. cit.*, p. 218-220.

Jésus sur la croix tient la place des pécheurs ; il est devenu pécheur à cause de nous, il a été fait pour nous malédiction... Tout d'abord cette malédiction l'environne par le dehors comme un vêtement... La malédiction pénètre ensuite au dedans de Jésus et s'attache à son esprit, à sa volonté, à son cœur... Jésus tremble dans toutes ses puissances sous le regard de la justice divine. Enfin, la malédiction contre les pécheurs pénètre jusqu'au fond de l'âme du Sauveur, jusqu'à ce centre de l'être inaccessible aux entreprises de nos ennemis, mais que Dieu peut bouleverser et anéantir. Comme les réprouvés sous le coup de la perte éternelle du ciel qui est l'épouvantable peine du dam, Jésus se sent abandonné de son Père et comme orphelin de Dieu, exposé seul dans sa nature humaine à la vengeance céleste... Spectacle étrange qu'on ne voit que sur la croix : Dieu persécutant un Dieu, abandonnant un Dieu, le Dieu délaissé se plaignant et le Dieu qui délaisse se montrant inexorable [1].

Et pour qu'on ne croie pas à de pieuses exagérations, voici tout à côté le principe qui rattache ces développements à la logique impérieuse du système.

C'était le coup suprême. Dieu ayant déchargé sa colère et sa justice étant entièrement satisfaite, Jésus pouvait mourir... Tout est consommé, la victime vient d'exhaler le dernier souffle, l'immolation qui satisfait la justice de Dieu et rachète le monde est accomplie [2].

Mgr Gay tient un semblable langage, non tout d'abord sans quelque réticence. S'adressant au divin Sauveur dans une de ses « Élévations », il écrit :

Vous vous êtes fait péché pour nous, vous substituant à nous et prenant sur vous tous nos crimes, non seulement la peine qui leur était justement due, mais la ressemblance, mais le vêtement, mais l'état ; sciemment,

1. *Ibid.*, p. 348-350.
2. *Ibid.*, p. 351 et 226.

volontairement, vous vous êtes plongé vous-même..., et sous le regard des hommes et sous celui des anges et sous celui de Dieu, dans la fange de nos impuretés... Votre passion vous a poussé jusqu'au seuil où commencent les souffrances de l'enfer [1].

Et ailleurs :

Il plaît à la toute-puissance du Verbe et de son Père d'inspirer à l'humanité sainte, au-dessous de cette cime qui est comme le lieu de son union avec Dieu.., le sentiment et une sorte d'expérience d'un réel abandon divin, c'est-à-dire d'un état effroyable qui, comme douleur et comme honte, confine à la peine infernale du dam [2].

Ce sentiment encore contenu éclate enfin sous la poussée de l'éloquence.

Qu'est-ce que ceci? Est-ce que la divinité, jusque-là personnellement unie à cette humanité, se retirerait d'elle? Non!.. Mais il se pouvait et il fallait que, la divinité restant substantiellement unie à cette humanité, toute influence sensible cessât de luire à l'esprit, de manière à donner à cette humanité le sentiment d'un total abandon... Il fallait qu'il immolât son âme et tout son être jusqu'au bout, en éprouvant, dans toute la mesure du possible, le sentiment de la privation de son Père... L'abandon de Dieu, l'exil de Dieu senti par un Homme-Dieu! L'abandon seul de Dieu, c'est l'enfer; mais l'abandon d'un Dieu senti par un Dieu, qui dira ce que c'est [3] ?

Sous une forme moins oratoire et non sans quelque apparence d'embarras, M. Grimal a recueilli cette doctrine dans son volume sur l'Incarnation.

1. Mgr Gay, *Élévations sur la vie et la doctrine de N.-S. J.-C.*, Paris et Poitiers, 1879, 89e Élévation, p. 200-201.

2. Id., *Entretiens sur les mystères du Rosaire*, Paris et Poitiers, 1887, p. 124.

3. Id., *Sermons* déjà cités, t. II, p. 245-246.

Il a accepté d'être privé de consolation, de se sentir délaissé, d'être en proie à ce sentiment qui frappe les maudits... Notre-Seigneur a voulu souffrir quelque chose de semblable, d'une certaine façon, à la peine du dam, afin de nous délivrer de l'enfer... Il avait voulu prendre sur lui la dette de nos crimes, il a été comme écrasé sous le poids intolérable de la colère divine contre tous les péchés du monde. Il a été en quelque sorte maudit pour nous [1].

Tout comme les prédicateurs et les mystiques, plusieurs historiens de Jésus-Christ ont accueilli cette exégèse, et chacun peut en relever les traces plus ou moins accentuées dans les récentes *Vies de Notre-Seigneur* [2]. De toutes façons, cette manière d'envisager la passion sanglante du Sauveur est associée aux habitudes les plus profondes de la pensée et du langage chrétien. Or, jusque dans ces développements les plus excentriques, qui ne voit qu'elle prétend traduire et illustrer la même conception de la Rédemption dont nous avons tout à l'heure rappelé le principe?

L'importance de cette théologie, attestée par le fait même de sa vulgarisation, nous fait un devoir d'en examiner de près le bien-fondé, et le respect dû aux personnes ne saurait interdire au théologien de faire, quant aux idées, les distinctions et restrictions nécessaires.

1. L. Grimal, *Jésus-Christ étudié et médité*, Paris, 1911, t. II, p. 420-421.

2. Voir Fouard, t. II, p. 425-426 : « A cette heure, le ciel se voila, l'enfer seul resta devant les yeux du Sauveur, qui entrevit le désespoir éternel... » Cf. Ollivier, *La Passion*, p. 360, où il est parlé « d'une solitude comparable à celle qui désespère le damné ».

II

Dans le système global de l'expiation pénale tel qu'on vient de le décrire, il faut tout de suite faire deux parts : d'un côté, les principes tels qu'on les trouve dans l'enseignement mesuré des théologiens; de l'autre, les développements dont ils sont revêtus par l'éloquence plus ou moins passionnée des prédicateurs. Que cette sorte de théologie oratoire passe parfois, dans l'esprit de quelques-uns de ses porte-parole, pour la théologie tout court, il est possible ; mais, quoi qu'il en soit de l'inspiration fondamentale et surtout des intentions, elle n'en est pas moins, par l'exagération de son langage, en dehors de toute la tradition catholique. Ici nous avons la tâche facile : car ce fait est incontestable et n'a jamais été sérieusement contesté.

Un théologien rigoureux observera tout d'abord que la thèse n'est pas prouvée par les raisons que l'on invoque à son appui. Il est vrai qu'Isaïe présente le serviteur de Dieu comme frappé pour les péchés de son peuple. Saint Paul enseigne dans le même sens que « Dieu n'a pas épargné son propre Fils, mais qu'il l'a livré pour tous » (*Rom.*, VIII, 32). Plus hardiment il parle du Christ devenu « péché » (*II Cor.*, V, 21) et « malédiction » (*Gal.*, III, 13) pour nous. Ces textes ont servi de *leit-motiv* à nos prédicateurs. Au premier se réfèrent ces expressions de « péché vivant », de « pécheur universel », pour lesquelles le P. Corne semble avoir une particulière prédilection ; et le P. Monsabré ne croit pas dépasser le sens du second quand il écrit : « C'est le maudit par excellence, la malédiction faite homme, selon

l'énergique expression de l'Apôtre [1]. » Une longue accoutumance, où la piété tient plus de place que la réflexion, nous a tellement habitués à regarder les choses sous un certain angle qu'un effort est parfois nécessaire pour les concevoir autrement. Il est pourtant certain que ni la théologie, ni l'exégèse n'autorisent de pareilles interprétations.

Il est à remarquer en premier lieu qu'elles sont étrangères à l'antiquité. Les Pères ont expliqué ces textes sans y voir cette colère de Dieu aboutissant à la malédiction de son Fils; de même ont-ils commenté la scène de l'agonie sans qu'on trouve rien chez eux de ces descriptions effrayantes ou pathétiques qui semblent s'imposer aujourd'hui. Moins encore l'idée leur est-elle venue d'attribuer au Sauveur en croix quelque chose de la peine du dam. De cette exégèse traditionnelle on retrouve le fidèle écho dans la théologie du moyen âge.

Saint Thomas se pose formellement la question : « *Utrum Deus Pater tradiderit Christum passioni?* » Et voici quelle est sa réponse, où l'on remarquera qu'il s'efforce de mettre au point les formules les plus significatives de l'Écriture.

De trois façons, Dieu le Père a livré le Christ à la Passion : 1° en ce que, dans ses volontés éternelles, il a préordonné la Passion du Christ pour le salut du genre humain, selon la parole d'Isaïe : *Dieu a placé sur lui l'iniquité de nous tous*, et encore : *Dieu a voulu le briser dans l'infirmité*; 2° en ce qu'il lui a inspiré la volonté de souffrir pour nous par la charité qu'il a infusée dans son âme; c'est pourquoi le prophète dit au même endroit : *il s'est offert parce qu'il l'a voulu*; 3° en ne le protégeant pas contre la souffrance et l'exposant au contraire à ses persécuteurs; d'où le Christ suspendu à la

1. MONSABRÉ, *Carême* de 1880, 47e Conférence, p. 241.

croix s'écriait : *Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'avez-vous abandonné*[1]?

Lorsque saint Paul affirme que le Christ a été fait péché et malédiction pour nous, saint Thomas entend, après saint Augustin, qu'il s'est offert en victime pour nos péchés, qu'il a souffert malgré son innocence la mort corporelle qui résulte d'une malédiction de Dieu contre la chair coupable[2]. Nous sommes loin du style de la chaire.

Saint Bonaventure entretient de semblables scrupules. Il se demande à son tour comment on peut dire que le Père a livré son Fils à la mort et il répond : « *Non tradidit infligendo mortem vel praecipiendo, sed permittendo et voluntatem eius acceptando.* » Aussi bien, continue-t-il, « Dieu ne prend pas plaisir à la peine, mais il se délecte et se complaît dans la bonne volonté avec laquelle la peine est supportée et ordonnée à son honneur[3] ». Et ce sont là des théologiens qu'on ne suspectera sans doute pas de minimisme intentionnel.

Plus scientifique, l'exégèse moderne n'est pas plus favorable à la doctrine en question. Sur l'interprétation des épisodes mystérieux de la Passion qui sont une des bases de la théorie, voici l'opinion d'un exégète chez qui la piété se combine avec le sens le plus averti du réalisme historique. Le P. Lagrange écrit à propos de l'agonie.

Jésus est triste à en mourir... Le sujet de la tristesse de Jésus, c'est avant tout sa passion et sa mort. Quelques Pères, préoccupés de montrer que Jésus, étant Dieu, n'était accessible à aucune passion véritable, n'ont pas

1. *Sum. th.*, pars 3ª, qu. 47, art. 3. Voir également Card. Billot, *De Verbo Inc.*, p. 448-449.

2. *Ibid.*, q. 15, art. 1, ad 1um, et qu. 46, art. 4, ad 3um.

3. Bonav., *In III Sent.*, Disput. XX, qu. 5. Édition de Quaracchi, p. 427-429.

voulu concéder ce point. Depuis, certains auteurs mystiques ou ascétiques n'ont voulu reconnaître d'autre cause à la tristesse de Jésus que le spectacle des péchés des hommes, l'inutilité de ses souffrances pour un grand nombre, etc. Knabenbauer répond très justement : *Verum cavendum est ne pietatis et gloriae Christi id esse arbitremur quod s. litteris non concordat* [1].

Et sur la plainte de Jésus mourant :

On ne peut oublier que ces mots sont empruntés à un psaume. En les prononçant, le Sauveur nous invite à penser que son âme s'entretient dans les sentiments marqués par le psalmiste. Les situations sont les mêmes et cependant, au milieu de ses souffrances, le psalmiste entrevoit la délivrance et le salut; ne convient-il pas d'attribuer à Jésus les mêmes élévations et encore beaucoup plus parfaites [2] ?

Dans les déclarations de saint Paul, le P. Prat ne voit plus qu'une affirmation de la solidarité qui unit le Sauveur à notre humanité pécheresse. Il ne s'agirait même plus de la Passion, mais seulement de l'Incarnation.

Jésus-Christ comme chef du genre humain, dont il représente la cause et embrasse les intérêts, personnifie le péché... On voit par là qu'il n'y a pas substitution, mais solidarité. Jésus ne devient pas « pécheur » ou « péché » à notre place, ce qui serait absurde et impie; il le devient pour nous, à notre profit et à notre avantage, en prenant notre nature et en entrant dans notre famille [3].

Puis donc que la théorie rigide de l'expiation pénale n'est exigée, ni par les principes de la théo-

1. LAGRANGE, *Évangile selon saint Marc*, p. 362.
2. *Ibid.*, p. 406.
3. F. PRAT, *op. cit.*, t. II, p. 295.

logie, ni par les textes de l'Écriture, il reste qu'elle soit, non pas l'explication obvie et quasi nécessaire du dogme, mais une hypothèse entre autres possibles; et nous sommes plus à l'aise pour l'apprécier. Or il est difficile de ne pas apercevoir qu'elle se heurte à de graves difficultés.

Que l'on veuille bien se rappeler quelques-unes des déclarations citées plus haut en abondance. Si on les dépouille du prestige illusoire de la piété et de l'éloquence pour dégager, sans vains ornements ni palliatifs, l'idée latente qu'elles contiennent, on se trouve en présence de propositions franchement inadmissibles. Aussi bien la théologie catholique ne les a-t-elle jamais admises : elle les a, tout au contraire, énergiquement désavouées, chaque fois qu'elle en a rencontré d'équivalentes chez les auteurs protestants.

En vertu de quelle psychologie parviendra-t-on à faire comprendre que Jésus, l'âme sainte et pure par excellence, unie par surcroît à la personne du Verbe d'une union hypostatique, ait pu recevoir sur lui nos péchés jusqu'à s' « identifier » aux coupables et porter « la responsabilité du mal moral [1] » ? S'il ne s'agissait encore que d'une imputation extérieure ! Mais on nous assure que le divin Sauveur, tout en gardant bien entendu son innocence intime, a pu se sentir criminel, qu'il a éprouvé la honte de nos fautes comme si elles eussent été les siennes, qu'il a connu la contrition et le repentir [2]. En conséquence, il n'ose plus se présenter devant son Père : il tremble

1. Ces expressions sont de Mgr d'Hulst, *Carême* de 1891, p. 332. Cf. Mgr Gay, *Sermons* cités, t. II, p. 216.

2. Voir J. Corne, *op. cit.*, p. 91 et 93. Cf. p. 314 et suiv. : « Innocent aux yeux des hommes, il est criminel devant Dieu et responsable de toutes nos impiétés. Complètement substitué aux pécheurs, il sait que, à ce titre, Dieu justement irrité détourne de lui sa face et lui ferme le ciel... »

au sentiment de sa justice irritée ; il meurt dans une détresse douloureuse qu'on ne sait plus comparer qu'à la damnation.

Ce dernier point est assurément le plus étrange et l'on se demandera peut-être comment des âmes pieuses peuvent en arriver à de pareilles conceptions. Qu'on se rappelle pourtant le raisonnement fondamental du système et la conclusion apparaîtra d'une éclatante logique. Jésus-Christ souffre pour expier le péché et en porter la peine à notre place. Or le péché mérite l'enfer, dont la peine du dam constitue le principal supplice. Donc le Sauveur, déjà si cruellement affligé dans ses sens, devait connaître quelque chose de cette malédiction qui fait la peine du dam : sinon, l'expiation n'eût pas été complète [1]. Le syllogisme n'est-il pas rigoureux? Mais aussi que dire d'un principe qui entraîne de pareilles déductions? Contre cette dialectique artificielle et néfaste, le sens chrétien fait entendre une instinctive protestation. Il n'y a qu'à relire dans sa touchante simplicité le récit de la Passion pour voir combien peu cette sombre image répond au Jésus authentique de l'Évangile, si calme, si confiant, si filialement dévoué jusque dans les douleurs de son suprême sacrifice.

Non moins choquante est l'idée de Dieu que cette théologie suppose. Volontiers on met en avant sa justice et, pour mieux en accentuer les traits, on arrive à parler de colère, de vengeance, de fureur ; d'où ces pages aux anthropomorphismes véhéments dont nous aurions pu sans peine multiplier les exemples. Il semble qu'en Dieu la miséricorde soit impuissante et qu'il ne puisse pardonner sans avoir

1. Nous pourrions citer, si l'auteur n'en était encore vivant, l'ouvrage dont ce syllogisme est à peu près littéralement extrait.

calmé les exigences de sa justice — et c'est alors un conflit au sein de l'être divin, qui rappelle ce parallélogramme des forces, raillé par Strauss et Sabatier, aboutissant à la diagonale de la satisfaction vicaire.

Que faut-il cependant pour satisfaire cette justice? Rien d'autre que la destruction et la mort, puisqu'elle se complaît dans l'égorgement des victimes — et l'on remarque bien que, dans la Loi mosaïque, Dieu se choisit des victimes à la fois délicates et fortes, pour qu'elles puissent souffrir plus et plus longtemps[1]. Encore ces sanglantes hécatombes sont-elles loin de combler ses formidables exigences : d'où l'Incarnation et la Passion qui en est le terme. La justice devait aller jusque-là.

Et l'on nous affirme que « Jésus n'est plus, aux yeux de son Père, le Fils bien-aimé objet de ses complaisances : c'est le répondant universel des crimes du monde »[2]. « C'est en cette qualité et dans la vérité de cet état de pécheur qu'il se présente à son Père, à la justice, à la sainteté, et forcément à la colère, aux revendications et aux malédictions de son Dieu[3]. » Par suite, il sera frappé, châtié comme un criminel, maudit comme un damné : toute l'effrayante série des supplices qui brisent son corps et des angoisses qui étreignent son âme représente l'œuvre implacable de la justice. Car « ayant mis tous nos crimes sur Jésus, il devait aussi faire peser sur lui sa juste vengeance »[4]. Sans doute Jésus était innocent ; mais il suffisait qu'il eût pris par substitution la ressemblance de nos crimes. « L'apparence même

1. Voir Corne, *op. cit.*, p. 313.
2. Mgr d'Hulst, *Carême* de 1891, p. 314.
3. Mgr Gay, *Conférences aux Mères chrétiennes*, Paris et Poitiers, 1878, t. II, p. 515.
4. J. Corne, *op. cit.*, p. 348.

du péché ne trouve pas grâce devant l'impitoyable haine de Dieu. Son propre Fils, en se couvrant du manteau de notre nature, a pris... un air de péché... : c'en est assez pour qu'il le traite comme s'il était le péché même. » Et l'on s'édifie à la vue de cette « divine explosion de haine qui a ensanglanté le Calvaire[1] ».

Qu'il y ait une idée juste au fond de tous ces développements, nous le reconnaîtrons sans peine, à condition que l'on reconnaisse également que la forme en est singulièrement exagérée.

Sans doute l'entraînement de l'éloquence peut excuser ces outrances de langage et certainement l'habitude empêche de voir tout d'abord la portée des affirmations doctrinales qu'elles impliquent; mais à les regarder de sang-froid, qui oserait les soutenir? Ce juge cruel et sanguinaire n'a rien de commun avec le Dieu de la raison, moins encore avec le Père que l'Évangile nous apprit à aimer. « Encore une fois, demande admirativement le P. Corne, qu'est-ce donc que cette justice si rigoureuse..., si sainte, que, pour effacer la souillure du péché, elle demande le sang d'un Dieu[2]? » C'est, en effet la question que plusieurs se poseront, mais dans un tout autre sens que ne le pensait le vénérable auteur. La justice comprise de la sorte serait, comme on l'a dit, « un blasphème involontaire », si elle n'était une méchante fiction.

En réalité, c'est à la Réforme qu'est due l'origine et l'entière responsabilité de ces doctrines outrancières. Ces thèses sur la rigueur de la vindicte divine, les horreurs tragiques du Calvaire, la malédiction infligée au Christ, l'histoire les relève pour

1. MONSABRÉ, *Retraite pascale* de 1885, p. 40 et 41.
2. J. CORNE, *op. cit.*, p. 373.

la première fois dans la scolastique protestante du XVIIe siècle, et les théologiens catholiques ont eu grand soin de lui en laisser le monopole.

Pourquoi certains prédicateurs ont-ils été moins attentifs? Et pourquoi, tandis que le protestantisme moderne, comme on le verra plus loin, dessine contre ce qui fut sa doctrine primitive un mouvement unanime de réaction, ces idées et ce langage trouvent-ils encore quelques échos dans nos chaires? Le besoin d'exploiter un thème pathétique et de procurer à l'auditoire des émotions fortes en est probablement la principale cause, sans oublier la fréquentation exclusive des grands orateurs qui ont accrédité cette tradition dans notre langue jusqu'à faire oublier les tares de sa première origine. Nos pieux auteurs ne se doutent pas, quand ils répètent ces formules brutales, qu'ils suivent le sillage ouvert par les docteurs de la Réforme. Le fait est cependant indéniable et, si leurs bonnes intentions sont une suffisante excuse, elles n'empêchent pas l'erreur.

C'est pourquoi, gardienne vigilante des principes et de la tradition authentique, la théologie doit maintenir sa protestation contre un langage qui ne fut jamais le sien et qu'elle a toujours condamné. Et peut-être le jour viendra-t-il où nos orateurs sacrés, choisissant d'autres modèles qui d'ailleurs ne manquent pas, sauront retrouver dans les vrais principes catholiques des inspirations sans doute non moins fécondes et certainement de meilleur aloi[1].

1. « M. Rivière, écrit le P. Hugon, a pu avec raison critiquer certaines formules outrées dont les orateurs de l'expiation pénale n'ont pas su se défendre. » *Revue thomiste*, janvier-février 1912, p. 96. « Le thème populaire de l'expiation pénale, dit également M. d'Alès, a pu souvent être exploité d'une manière peu théologique. » *Loc. cit.*, p. 172. Cependant « la plupart des exemples apportés » ne lui paraissent pas « très répréhensibles ». *Ibid.*, p. 181.

III

Faut-il maintenant rendre responsable de ces déplorables excès le système entier de l'expiation pénale et condamner l'idée même à cause des applications fâcheuses qu'elle a reçues? Rien ne serait plus injuste, ni plus loin de notre pensée.

Néanmoins, avant toute autre considération, ne semble-t-il pas que le mauvais usage qu'on a pu faire de cette idée doive servir d'avertissement et qu'il impose à tout le moins quelques précautions? On abuse plus d'une fois de l'*argumentum ex consequentiis* et peut-être n'est-il pas, dans l'histoire des controverses, de pire et de plus fréquente source d'injustices. Cependant, de même qu'on juge l'arbre à ses fruits, il est bien permis dans l'appréciation d'un principe de tenir compte de ses conséquences, surtout quand il s'agit de celles qui sont dans le développement logique de sa ligne initiale et devant lesquelles n'ont pas reculé ses propres partisans. Voilà pourquoi sans doute le R. P. Prat écrivait naguère : « Ces conséquences absurdes ont jeté sur la théorie de la substitution pénale un discrédit dont elle n'est pas près de triompher [1]. » En tout cas, le fait qu'elles aient pu se produire invite les défenseurs du système à les réprouver avec soin, comme aussi à prendre les moyens nécessaires pour en prévenir le retour [2].

1. F. Prat, *op. cit.*, p. 288. Ces lignes concluent un développement de plusieurs pages qui est une critique forte et motivée de la substitution pénale, p. 284-288.

2. « Si on doit la maintenir [l'idée de l'expiation pénale], je reconnais volontiers d'autre part qu'elle doit être proposée avec toutes les réserves voulues et que les exagérations peuvent se glisser facilement dans le langage oratoire. » Hugon, *Revue thomiste*, 1913, p. 206.

Ici nous rencontrons la forme théologique de l'expiation pénale, la seule qui puisse compter sérieusement. Nous l'avons exposée plus haut en empruntant les termes du P. Pesch et l'on a pu voir que, dans cette perspective, la Rédemption se caractérise essentiellement par la substitution du Christ innocent à l'humanité pécheresse en vue d'acquitter devant la justice divine les peines méritées par les coupables. Le plan divin se ramène à une procédure juridique relevant spécialement du code pénal. Pour la faute commise un châtiment est dû : c'est la loi de justice, et Dieu n'a point voulu en dispenser les pécheurs, même en leur pardonnant. Mais le Christ est venu prendre leur place et Dieu a accepté l'échange : c'est la loi de miséricorde, qui s'exerce gratuitement en notre faveur. La satisfaction — ce point est important à remarquer — est ici formellement identifiée avec la peine et la *satisfactio vicaria* du Christ, c'est-à-dire tout l'essentiel du mystère, se doit entendre d'une substitution pénale.

Tout le système repose sur un fait, qui devient le point de départ d'une théorie. Ces deux éléments, encore que d'un regard sommaire on puisse parfois les confondre, doivent être distingués et le sont effectivement par tous les théologiens qui ont le souci de l'exactitude. En effet, autant le fait est certain, autant est contestable la théorie qui s'en contente pour expliquer la Rédemption.

Le fait initial est le caractère expiatoire de la mort du Christ : en souffrant et mourant, Jésus portait la peine de nos péchés. En dehors de toute controverse, et malgré les commentaires excessifs qu'on a pu en faire parfois, ce fait doit être maintenu ; il n'en est pas de plus touchant ni de plus avéré. Dans ce sens il est vrai de dire que le système de l'expiation pénale n'est pas sans fondement dans la tradition théolo-

gique et dans les sources de la révélation. Une des plus souvent et des plus justement exploitées est le célèbre chapitre LIII d'Isaïe, où non seulement la foi catholique a toujours vu une éclatante prophétie de la Passion, mais où la théologie a cherché parfois le secret de son efficacité rédemptrice.

Nous y voyons le serviteur de Dieu « méprisé, rebut de l'humanité, homme de douleurs et familier de la souffrance » (v. 3), tellement qu' « il paraissait à nos yeux châtié, frappé de Dieu et humilié » (v. 4). Ainsi le serviteur est innocent et cependant il subit les plus cruelles souffrances. Douloureuse énigme ou contradiction choquante pour la raison, dont le prophète inspiré dévoile aussitôt le mystère : c'est que le juste est frappé pour les coupables, c'est que Dieu lui fait porter le poids des péchés d'autrui.

> Il a été transpercé pour nos péchés,
> broyé pour nos iniquités...
> Et Iahvé a fait tomber sur Lui
> l'iniquité de nous tous (v. 5-6).

Mais aussi, par cette douloureuse expiation, la délivrance est acquise à son peuple :

> Le châtiment qui nous sauve a pesé sur lui
> et par ses plaies nous sommes guéris (v. 9).

Il semble inutile d'insister sur l'application : la prophétie n'est-elle pas transparente, et tout autant la théologie qu'elle implique? Dès lors, nous sommes invités à dire que, si la mort de Jésus nous rachète de nos péchés, c'est parce que, dans sa Passion imméritée, Dieu lui en a fait expier la peine. En effet, nous avons vu que, de très bonne heure, l'oracle d'Isaïe fut appliqué à la mort du Seigneur par les premiers prédicateurs de l'Évangile (*Act.*,

VIII, 28-36) et que les Apôtres insistent formellement sur la valeur expiatoire de la croix (*Rom.*, III, 25 et IV, 25; *I Petr.*, II, 21-24 et III, 18). Lorsque plus tard les Pères de l'Église, au cours de leurs prédications ou de leurs commentaires, ont rencontré ces textes de l'Écriture, ils les ont expliqués dans le même sens : la substitution pénale constitue peut-être le courant le plus visible et le plus marqué de la théologie patristique. Bref, l'idée d'expiation est bien une des formes sous lesquelles s'est exprimé, dans la tradition chrétienne, le réalisme de notre Rédemption. Plus que cela, il faut y voir un des aspects du mystère lui-même, dont toute théorie se doit de tenir compte.

A cet argument d'autorité, décisif pour le théologien, le rite universel du sacrifice ajouterait un précieux *confirmatur*, s'il était vrai qu'il fallût l'entendre comme une affirmation de la loi de justice par la substitution au pécheur d'une victime innocente. Et telle est bien une des manières — la manière classique — d'expliquer ce que le P. Monsabré appelait avec insistance de « religieux carnages »[1]. Cependant l'idée de substitution, comme on l'a vu plus haut, n'est pas suffisamment universelle pour qu'on puisse établir sur cette base un argument assuré.

Moins fragile est la raison suivante, qui est une conclusion des vérités les plus certaines de la foi. Étant donné que les souffrances et la mort sont, dans l'ordre présent de la Providence, la peine du péché, le Fils de Dieu, qui était l'innocence et la sainteté mêmes, ne méritait pas de souffrir. Si cependant il a souffert, ce ne peut être qu'à cause de nos péchés :

1. MONSABRÉ, *Carême* de 1879, 41e Conférence, p. 267, et *Carême* de 1881, 49e conférence, p. 14.

on peut lui appliquer à bon droit, comme on l'a fait si souvent, la parole du psalmiste : « *Quae non rapui tunc exsolvebam.* » Et ceci n'est point vrai d'un point de vue simplement historique. En soi, même dans sa personne sainte et là au contraire plus qu'ailleurs, la souffrance et la mort gardent leur caractère matériel de peine, et de peine du péché ; mais, puisqu'il ne saurait être question de péchés personnels, elles sont, Dieu l'ayant ainsi voulu, la peine des péchés d'autrui. La conséquence s'impose. Et c'est là ce qu'il y a de vrai au fond des exagérations oratoires citées plus haut ; c'est l'élément solide qu'il faut en retenir.

Tels sont les fondements inébranlables sur lesquels repose l'idée d'expiation ; encore est-il qu'il faut la bien entendre. Sur la foi de quelques textes bibliques, dont le caractère anthropomorphique aurait bien dû mettre en garde contre une interprétation trop servilement littérale, quelques prédicateurs ont représenté parfois le Père céleste transférant sur son Fils, par un décret spécial et un vouloir direct, les fautes du genre humain. Rien n'est plus éloigné de la saine théologie, qui s'attache à préciser le sens et la portée du décret divin.

Historiquement, les souffrances de Jésus-Christ s'expliquent par le jeu normal des causes secondes. Ayant revêtu notre humanité, le Verbe de Dieu ne pouvait, à moins d'un miracle, qu'y rencontrer la douleur : douleur dans son corps, exposé aux misères communes de l'existence terrestre ; douleur dans son âme, heurtée par les passions vulgaires ou brutales de son milieu. Son innocence, au lieu d'être un préservatif, était à cet égard une source de souffrances plus nombreuses et plus vives. Tout cela est la conséquence logique de l'Incarnation telle qu'elle est ordonnée dans le plan actuel de Dieu, dont la volonté

sainte de Jésus a accepté les conditions avec une amoureuse obéissance[1]. Il faut moins parler de substitution que de solidarité, mais d'une solidarité bénévole qui suppose la double liberté de Dieu et du Christ.

La même loi s'applique au drame final de la Passion. Dans un des plus récents traités populaires de l'Incarnation, on peut lire la question suivante : « Pourquoi, humainement parlant, Jésus a-t-il échoué ? » Et l'auteur de répondre, avec le P. Didon, en invoquant les contingences au milieu desquelles s'est déroulé son ministère[2]. La mort expiatoire apparaît donc au terme d'un drame historique, amené lui-même par le concours naturel des circonstances. C'est d'après ces principes qu'il faut comprendre la réalisation concrète de l'expiation.

Maintenant, par delà les causes secondes, notre raison et notre foi nous révèlent l'action de Dieu. Il est incontestable que c'est un décret divin qui a ordonné la Passion telle qu'elle se présente à nous. Et puisque l'expiation de nos fautes par la peine y est contenue, c'est Dieu qui l'a voulu ainsi : dans ce sens la Passion est une manifestation de sa justice, qui n'a pas voulu laisser le péché sans un châtiment[3].

A ce décret faut-il encore sous-entendre le rôle de la liberté humaine qui en est la condition. « Livrer un innocent à la souffrance et à la mort contre son gré, dit saint Thomas, est impie et cruel. Aussi bien n'est-ce pas ainsi que Dieu le Père a livré le Christ, mais en lui inspirant la volonté de souffrir pour nous[4]. » Cette « volonté de souffrir » suppose elle-

1. Voir *Sum. th.*, pars 3ª, qu. 14, art. 1-3.

2. L. GRIMAL, *op. cit.*, t. II, p. 338-340.

3. « In quo ostenditur, dit très bien saint Thomas, *Dei severitas*, qui peccatum sine poena dimittere noluit. » *Sum. th.*, pars 3ª, qu. 47, art. 3, ad 1um.

4. *Ibid.* Cf. STENTRUP, *op. cit.*, p. 226. « Eatenus iniquitates nostrae

même une cause de souffrances; et il faut ici faire entrer en ligne de compte un second agent humain : la volonté coupable des hommes, que Dieu a voulue sans doute, mais d'une tout autre manière. Suarez expose en maître cet enchaînement des causes secondes et des vouloirs divins.

Dans la Passion, on peut d'abord considérer l'action des Juifs, qui, parce qu'elle est mauvaise, n'a pas été définie par Dieu d'une volonté efficace et absolue, mais seulement permise. On peut considérer aussi la passion du Christ, qui est bonne; celle-ci a été préordonnée par Dieu d'un vouloir absolu, comme elle a été aimée d'une volonté absolue par le Christ lui-même. Mais parce que cette passion bonne dépendait nécessairement de cette action mauvaise, il faut aller plus loin. Avant de décréter cette passion dans ses conseils éternels, Dieu a prévu par raison, suivant nos manières de concevoir, ce que les Juifs feraient contre leur Christ s'il leur permettait d'user de leur libre arbitre. Cette prescience étant supposée, Dieu a réglé que le Christ naîtrait en tel temps et lieu, prêcherait et accomplirait le reste de ses œuvres. En même temps, il a voulu permettre que les Juifs fissent ce qu'il avait prévu qu'ils feraient s'ils en avaient permission. Alors il a voulu et décrété que le Christ souffrît ce qu'il a souffert... Dans ce sens on dit que la passion du Christ a été préordonnée. Et cette parole signifie l'antériorité du décret éternel par rapport au temps où il fut exécuté, non pas l'antériorité logique ou rationnelle de la volonté qui décrète la passion du Christ par rapport à celle qui permet l'action des Juifs, ni par rapport à la science conditionnée qu'on vient de voir et qu'il faut toujours supposer à la base de ces deux décrets[1].

Christo impositae erant quatenus, Deo ratam habente voluntatem Christi, huic libera acceptione officium pro ipsis satisfactionem exhibendi erat. »

1. Suarez, *In Sum. theol. comment.*, pars 3ª, qu. 46, art. 10, n. 1; édition Vivès, t. XIX, p. 572.

Aussi, lorsqu'ils envisagent la Passion dans son ensemble, avec toutes les épreuves physiques et morales qu'elle a comportées pour le Sauveur, les meilleurs théologiens ne veulent-ils la rattacher qu'à la « volonté permissive » de Dieu. Dans ce sens seulement ils consentent à dire que Dieu le Père a livré son Fils à la mort. Telle est, en somme, la formule à laquelle aboutissait déjà saint Anselme[1], et l'on aura remarqué plus haut les termes de saint Bonaventure : « *non tradidit infligendo mortem vel praecipiendo, sed* PERMITTENDO ». Les scolastiques postérieurs tiennent avec plus de rigueur encore le même langage, témoin ces lignes de Suarez :

Il ne faut pas imaginer que Dieu ait par lui-même poursuivi le Christ ou qu'il ait fait en sorte, par une opération spéciale et miraculeuse, que le Christ souffrit quelques douleurs extraordinaires : ceci est contraire à la bonté de Dieu et n'a aucun fondement, ni dans l'Écriture, ni dans une tradition quelconque. Quant à la parole d'Isaïe : *il a été frappé par Dieu et humilié*, saint Jérôme et tous les interprètes l'entendent — et par manière seulement de permission — de la mort et de ses tourments. De même pour la phrase de saint Paul : *Il n'a pas épargné son propre Fils, mais il l'a livré pour nous*[2].

Sur les mêmes textes, le même auteur observe plus loin avec Tertullien : « *Patrem tradere Filium nihil aliud fuisse quam mortem* PERMITTERE[3]. » A propos de l'abandon du Christ en croix, Bellarmin n'a pas une autre doctrine : « *Placuit Verbo*... PERMITTERE *ut vis humana in Christum ad tempus praevaleret*...

1. Voir *Cur Deus homo*, I, 10.
2. SUAREZ, Disp. XXXIII, sect. 1, n. 4; *ibid.*, p. 531. « De morte ac flagellis eius ab Hieron. et omnibus expositoribus, *et permissive*, intelligitur. »
3. *In Sum. theol. comment.*, pars 3a, qu. 47, art. 3; p. 598.

Sic igitur Deus Filium dereliquit, quando PERMISIT *ut humana caro... pateretur*[1]. » Il y a toute une vue de l'histoire sous ces nuances du style scolastique, et nous tâcherons de nous en souvenir en son temps.

On aperçoit combien la théologie catholique est soucieuse d'écarter toute conception qui introduirait en Dieu le moindre soupçon de cruauté ou d'arbitraire. Tout en affirmant le fait de l'expiation de nos péchés par le Christ, et précisément pour le mieux affirmer, elle se tient en garde contre toutes ces exagérations qui ne manquent pas de compromettre les idées les plus justes.

IV

Maintenant, si l'expiation ainsi entendue est un des aspects du mystère complexe de la Rédemption, sera-ce pour autant le seul? Personne sans doute n'oserait le prétendre, bien que certains exposés trop exclusifs laissent en somme cette impression.

Du moins ne serait-ce pas le principal? La substitution pénale, pour tout croyant, est un fait; s'ensuit-il qu'il la faut regarder comme le fait capital de la Passion et qui lui assure sa valeur rédemptrice, le fait essentiel à notre salut et que, de ce chef, Dieu se préoccupe par-dessus tout de réaliser dans la mort de son Fils? C'est le postulat de la théorie juridique exposée au début, qui semble vouloir expliquer par la seule expiation pénale toute la valeur rédemptrice du mystère de la croix.

Que cette théorie domine les exposés populaires de la Rédemption, c'est un fait indéniable et qui se

1. BELLARMIN, *De septem verbis*, II, 1. *Opera omnia*, édition Vivès, t. VIII, p. 513. Cf. *ibid.*, p. 516 et 528. Voir encore *Ps.* XXI, t. X, p. 121.

justifie suffisamment par les apparences de rigueur et de simplicité qu'elle présente d'abord à l'esprit. Pour ce motif et pour bien d'autres, quelques théologiens catholiques — encore qu'en petit nombre — semblent en faire, tellement ils la mettent au premier plan, le dernier mot de leur théologie rédemptrice. Mais ceci ne saurait masquer, au regard du théologien averti, les lacunes et le déficit du système, sous la forme exclusive où il se présente. Aussi bien la théologie catholique dans son ensemble n'a-t-elle jamais voulu s'en contenter. Voici pour quelles raisons.

Puisque tout repose sur les prétendues exigences de l'être divin, on pourrait tout d'abord se demander si la justice est en Dieu l'attribut fondamental et si la forme rétributive en est vraiment l'aspect le plus essentiel. Il y aurait lieu de s'expliquer sur les conditions du pardon et le rôle de la peine; de dire clairement si on la tient pour nécessaire, même après le repentir; sinon, de préciser pour quel motif Dieu a voulu la réaliser sur la personne du médiateur. Plus encore, puisqu'on parle de satisfaction par voie pénale, faudrait-il montrer comment la substitution, même volontaire, de l'innocent aux coupables est admissible au regard de la justice; quelle commune mesure il peut y avoir entre le supplice de la croix et le châtiment spirituel mérité par les pécheurs, entre les souffrances momentanées du Sauveur et la damnation éternelle de toute l'humanité.

Toutes ces questions ont leur intérêt, d'autant plus qu'on y a fait parfois des réponses plus étranges. Malheureusement elles sont trop souvent négligées par les théoriciens de l'expiation pénale, même quand il ne leur arrive pas de s'enfermer dans un cercle et de poser en principe de leur démonstration les vérités qu'il faudrait précisément établir.

En dehors de ces difficultés accessoires, qui sont plutôt les données du problème et dont on peut, avec les nuances voulues, présenter une solution acceptable, la théorie demeure viciée par deux défauts essentiels qui tiennent à sa constitution même.

Elle repose, au fond, sur une notion sommaire du péché et de la réparation qu'il comporte, comme si le péché se réduisait au désordre extérieur et si l'accomplissement de la peine suffisait à le réparer. Ne serait-ce pas là du pire extrinsécisme ? Le péché est une injure faite à Dieu : la peine le châtie, mais, à vrai dire, ne le répare pas.

Quant au moyen de réparation — et ceci est la suite de ce qui précède — on y donne à la souffrance un rôle prépondérant et véritablement abusif. La raison et la théologie chrétienne ne conçoivent la douleur que comme un pis-aller, tout au plus comme un moyen voulu ou permis par Dieu au service d'une fin plus haute. Ici, au contraire, elle devient le but premier du plan de Dieu et le dernier terme de ses complaisances, comme si la souffrance, prise formellement et en elle-même, pouvait jamais cesser d'être un mal, et plus que toute autre la souffrance du Christ.

Aussi bien, lorsqu'ils veulent en arriver aux précisions suprêmes, ces théologiens font-ils intervenir l'amour et l'obéissance du Sauveur. Mais qui ne voit que cet élément moral dépasse la portée de l'expiation simplement juridique et fait éclater les cadres rigides du système ?

Voilà pourquoi la théorie de l'expiation ne saurait par elle-même, et si on l'isole, fournir l'explication adéquate de l'œuvre rédemptrice. La contre-épreuve est, à cet égard, des plus faciles. Si le Christ n'avait pas souffert, s'il n'était pas mort sur la croix, nous aurait-il cependant rachetés ? A cette question la réponse des théologiens catholiques est unanime-

ment affirmative. Il s'ensuit de toute évidence que ni la souffrance, ni la mort, ni la croix, ne représentent l'essentiel ou, pour parler le langage de l'école, le *formel* de la Rédemption. Ce sont autant de circonstances contingentes, dont la raison est à chercher dans les convenances du mystère, non dans ses exigences absolues.

Un regard sur les faits de l'histoire achève de corroborer ces raisons. Ici encore, c'est toujours la Réforme qui est responsable d'avoir mis au premier plan la notion de peine et réduit la Rédemption à un mystère de substitution sanglante. Comme la preuve en sera faite plus loin, alors même que ses théologiens repoussent les applications excessives où se complaisent encore quelques prédicateurs, ils veulent du moins en retenir le principe : l'expiation pénale forme la ligne caractéristique de l'orthodoxie protestante.

Tout autre, à de rares exceptions près, est la direction de la théologie catholique. Chez ses meilleurs représentants, anciens et modernes, l'idée d'expiation joue un rôle tout à fait accessoire ; elle est retenue comme un élément de fait, mais elle n'est point érigée en théorie explicative de la Rédemption. Aussi, tandis que les théologiens qui la prennent pour base exclusive n'aboutissent qu'à des systèmes insuffisants, quand ce n'est pas à des exagérations funestes, la doctrine des Pères de l'Église et des grands scolastiques fournit à qui sait la comprendre une explication autrement large et satisfaisante du mystère.

CHAPITRE IV

ÉLÉMENTS RÉELS DU MYSTÈRE : LA RÉPARATION MORALE.

Faute de controverse et aussi d'étude directe, la doctrine de la Rédemption, dont les matériaux sont amassés dans l'Écriture, ne fut pas systématisée chez les Pères. La plupart du temps, l'œuvre rédemptrice du Christ est plutôt décrite dans ses effets ou ses contours extérieurs que véritablement analysée dans son essence intime. On trouve cependant, dans la littérature patristique, non seulement des affirmations isolées, mais des explications au moins fragmentaires, qu'il faut savoir recueillir comme des indications précieuses, en attendant qu'elles soient organisées dans les synthèses du moyen âge.

Sans que ces textes épars représentent un courant doctrinal toujours bien défini, il en résulte du moins une idée générale ou mieux une impression : c'est que, si le divin Rédempteur nous a procuré le salut par le mystère de la Passion, c'est moins par le fait matériel de sa mort que par le mérite de son dévoûment et la dignité de sa personne. De la sorte une théorie s'ébauche, que la scolastique devait systématiser et qui demeure encore celle de la grande théologie catholique. Or, tandis que la théorie classique de l'expiation s'arrête à l'aspect pénal de la Rédemption, celle-ci s'attache à son aspect moral.

qu'elle met en relation avec le *reatus culpae* ou désordre caractéristique du péché. Dans cette perspective, le Christ apparaît toujours, ainsi que la foi l'enseigne, comme notre substitut ou mieux encore notre représentant : mais c'est pour accomplir en notre nom devant Dieu une œuvre morale de réparation.

Bien entendu, la valeur de cette œuvre et la raison de son efficacité rédemptrice tient tout entière à la dignité hypostatique du Sauveur : de ce chef, la moindre de ses actions pouvait suffire à nous racheter *ex condigno*. Mais encore ce minimum indispensable devait-il présenter les qualités morales d'un acte humain. De plus — et sans nul doute pour rendre plus saillante cette condition, la seule essentielle — Dieu a voulu que l'économie concrète de la Rédemption se déroulât dans la plus haute sainteté et le plus parfait héroïsme. La théologie catholique a toujours concentré son attention sur cet élément de moralité dans la vie et la mort du Christ, en y comprenant, au sens le plus large encore que pas sur le même plan, et son minimum strictement requis, et sa providentielle surabondance. C'est pourquoi une doctrine de la Rédemption ainsi conçue nous paraît mériter le nom de théorie morale.

Il importe cependant de prévenir une surprise possible et, s'il était nécessaire, de se mettre en garde contre toute apparence même d'équivoque. Les rationalistes de diverses écoles depuis Socin, pour qui la mort du Sauveur se réduit à un acte de courage qui devient pour nous un encouragement et un exemple, décorent volontiers leurs maigres conceptions du titre de « morales », tandis que l'épithète « juridique » sert à flétrir les déchets de l'ancienne orthodoxie. De même chez nous, plusieurs théologiens ont pris l'habitude de réserver le nom de « théories

morales » de la Rédemption à tous les systèmes qui en suppriment la valeur objective. Il serait véritablement dommage de laisser à cette expression le sens péjoratif et minimiste qu'elle a pu recevoir au cours de certaines controverses, mais que rien n'impose absolument [1]. Car elle nous paraît apte, si on la comprend bien, à traduire la plus pure doctrine catholique, celle qui admet que la Passion du Sauveur vaut absolument devant Dieu pour le profit de nos âmes et la réparation de nos péchés, mais que cette valeur objective, l'union hypostatique étant supposée, trouve sa réalisation concrète et, si l'on peut ainsi dire, sa racine psychologique dans une série d'actions morales.

Or, telle nous semble être la conception traditionnelle de la théologie catholique. De grands esprits ont estimé que le principe en est conforme aux réalités de l'histoire évangélique. Et c'est pourquoi un système bâti sur ces bases a paru susceptible d'encadrer en les dépassant tout ce qu'il y a d'éléments viables dans les autres théories.

I

Dans l'Écriture et la plus ancienne tradition de l'Église, l'élément moral de la Passion est déjà mis en relief d'une manière qui mérite de retenir l'attention.

C'est, comme on l'a vu plus haut, le chapitre LIII d'Isaïe qui est la plus importante source scripturaire de la théologie rédemptrice et en même temps

1. M. d'Alès admet sans difficulté ce qu'il appelle « la catégorie *morale* de la Rédemption » ; mais auparavant il avait écrit de ces idées « qu'elles répondent à une conception juridique ». *Études*. 0 avril 1913, p. 1?5-196.

le plus ferme appui de l'idée d'expiation pénale. Néanmoins la méthode n'est peut-être pas excellente qui consisterait à construire une théorie sur quelques propositions assurément très énergiques, mais où la métaphore déborde l'idée — d'autant que le même texte donne en terminant une autre note qu'on devrait moins négliger. Tout en insistant sur le rôle passif du serviteur, le Prophète découvre aussi sa part de libre et généreux dévoûment.

S'il offre sa vie en sacrifice pour le péché,
  il aura une postérité, il multipliera ses jours,
  en ses mains l'œuvre de Jahvé prospérera.
... Le Juste mon Serviteur justifiera des multitudes,
  il se chargera de leurs iniquités :
C'est pourquoi je lui donnerai, pour sa part, des multitudes :
  il recevra des foules pour sa part de butin :
Parce qu'il s'est livré à la mort
  et qu'il fut compté parmi les pécheurs.

(Isaïe, LIII, 10, 12).

Des brèves paroles du Sauveur conservées par l'Évangile on ne saurait tirer même le soupçon d'une théorie systématique. Pourtant on ne peut pas ne pas être frappé de la place qui est faite à la liberté de Jésus dans la réalisation de sa destinée souffrante. Cette liberté, que le récit des Synoptiques montre surtout en acte, se déclare dans les affirmations bien connues du quatrième Évangile : « Le Père m'aime parce que je donne ma vie pour la reprendre. Personne ne me l'enlève : c'est moi qui la donne spontanément, et j'ai le pouvoir de la donner et de la reprendre » (x, 17-18). Au cours du même chapitre, Jésus se donne comme le bon pasteur, dévoué jusqu'à sacrifier sa vie pour ses brebis. Sous une autre image non moins expressive, c'est la même idée que Jésus exprime dans ce *logion* retenu par deux Synop-

tiques. « Le Fils de l'homme n'est pas venu pour être servi, mais pour servir, et donner sa vie en rançon pour beaucoup » (Marc, x, 45 = Matth., xx, 28).

On n'a pas toujours assez remarqué que ces affirmations éparses sont recueillies par saint Paul, avec une ampleur et une insistance qui en font une véritable doctrine. Il répète à plusieurs reprises que Jésus est mort pour nous (*I Thess.*, v, 10; *II Cor.*, v, 15) et plus précisément pour nos péchés (*Gal.*, I, 4). Parlant de lui-même, l'Apôtre s'écrie : « Jésus est venu dans le monde pour sauver les pécheurs, dont je suis le premier (*I Tim.*, I, 15); il m'a aimé et s'est livré pour moi » (*Gal.*, II, 20). D'une manière plus générale, « Jésus a aimé l'Église et il s'est livré pour elle afin de la sanctifier » (*Eph.*, v, 25-26). Tout le monde connaît la belle tirade de l'épître aux Romains : « Alors que nous étions encore faibles, il est mort, au temps marqué, pour des impies. A peine mourrait-on pour un juste, et pour un homme de bien quelqu'un peut-être consentirait à mourir. Mais Dieu nous prouve son amour parce que, tandis que nous étions encore pécheurs, le Christ est mort pour nous » (*Rom.*, v, 6-9). Puis, de ce fait qui charme sa piété s'élevant à une sorte de philosophie religieuse du monde, l'Apôtre montre dans Jésus le nouvel Adam et la rébellion du premier père réparée par la soumission du Fils de Dieu : « De même que par la désobéissance d'un seul homme beaucoup ont été constitués pécheurs, par l'obéissance d'un seul homme beaucoup seront justifiés » (*ibid.*, 19). Tout cela se tient dans la pensée de saint Paul et, en un mot, si la mort du Christ a été « pour Dieu un sacrifice d'agréable odeur », c'est parce que « Jésus nous a aimés jusqu'à se livrer lui-même pour nous » (*Eph.*, v, 2).

Amour généreux aboutissant à un sacrifice volon-

taire dans la plus parfaite obéissance : voilà ce que saint Paul considère, en dernière analyse, dans la mort du Sauveur. Et tout cela constitue devant Dieu, étant donné le rôle du Christ comme chef de l'humanité, un acte d'immense réparation, qui rétablit l'ordre surnaturel rompu par la faute du premier père. N'est-ce pas une conception organique de la Rédemption, et qui emprunte toute sa valeur à des catégories morales, basées elles-mêmes sur les réalités les plus vitales de notre foi ?

Cette doctrine, ramassée par l'Apôtre en quelques traits vigoureux, a été, à vrai dire, peu exploitée par les Pères ; mais elle n'est pourtant pas restée sans écho. Saint Irénée plus que tout autre a retenu l'idée fondamentale d'obéissance réparatrice, qui joue un rôle central dans son système de la *recapitulatio*. Car, d'après lui, le Verbe de Dieu s'est incarné pour « récapituler » en lui-même toutes choses, c'est-à-dire ramener l'humanité à son principe en réparant la déchéance primitive ; dans ce plan divin, l'obéissance que le Sauveur manifeste dans sa vie et dans sa mort est destinée à compenser notre malencontreuse désobéissance.

Dans le premier Adam, nous avons offensé Dieu en désobéissant à son précepte ; dans le second Adam, nous avons été réconciliés en devenant obéissants jusqu'à la mort de la croix [1]... Devenu médiateur entre Dieu et les hommes par son incarnation, il nous a rendu l'amitié de Dieu, apaisant pour nous le Père contre qui nous avions péché et réparant notre désobéissance par son obéissance [2].

Pour rendre intelligible le mystère du salut par la croix, Origène évoque le souvenir des héros païens

1. Iren., *Adv. haereses*, V, 16, 3 ; *P. G.*, VII, col. 1168.
2. *Ibid.*, V, 17, 1, col. 1169.

se dévouant à la mort pour le salut de leur pays[1]. Saint Cyrille de Jérusalem exalte le sacrifice du Sauveur, qui doit son prix à la sainteté de la victime.

L'injustice des pécheurs n'était pas aussi grande que la justice de celui qui est mort pour nous; nous n'avions pas péché autant que valait la justice de celui qui pour nous a livré son âme[2].

Et saint Grégoire de Nazianze écarte avec indignation l'idée que Dieu ait pu prendre plaisir à la mort de Notre-Seigneur.

Comment admettre que le Père puisse se complaire dans le sang de son Fils, lui qui n'a pas même accepté Isaac offert par son père et a mis un bélier à la place de la victime humaine? Il est donc évident que, si le Père accepte le sang de son Fils, ce n'est pas qu'il l'eût demandé, ni qu'il en eût besoin, mais à cause de l'économie du salut[3].

La pensée n'est sans doute pas très explicite; mais n'est-il pas vrai que nous sommes loin du sombre drame de l'expiation pénale? Une page de saint Augustin, qu'on peut dire très actuelle, nous donnera le ton de la meilleure théologie latine.

Qu'est-ce à dire : *nous avons été réconciliés par la mort de son Fils?* Est-ce donc que le Père, étant irrité contre nous, a vu avec tant de plaisir la mort de son Fils pour nous qu'il s'est apaisé à notre égard? Serait-ce alors que le Fils nous était déjà favorable au point de vouloir mourir pour nous, et que le Père était à ce point irrité

1. ORIGEN., *Cont. Cels.*, II, 11 et 24; *P. G.*, XI, col. 816 et 844; et *in Ioan.*, XXVIII, 14; *P. G.*, XIV, col. 720-721.
2. CYRILL. HIER., *Catech.* XII, 33; *P. G.*, XXXIII, col. 813.
3. GREG. NAZ., *Orat.* XLV, 22; *P. G.*, XXXVI, col. 653.

qu'il ne se serait pas apaisé sans la mort de son Fils? Mais alors pourquoi l'Apôtre dit-il ailleurs : *Si Dieu est pour nous, qui sera contre nous? Lui qui n'a pas épargné son propre Fils, mais l'a livré pour nous, comment avec lui ne nous donnera-t-il pas tous les biens?* En effet, si le Père ne nous était pas déjà favorable, livrerait-il son Fils pour nous?... Mais nous savons que Dieu nous a aimés, et non seulement avant que son Fils ne mourût pour nous, mais avant même de créer le monde... D'ailleurs le Fils non plus n'a pas été livré comme malgré lui par un Père impitoyable, puisqu'il est dit de lui : *Il m'a aimé et s'est livré pour moi.* C'est donc que toutes choses se font à la fois et en parfait accord par le Père et le Fils et l'Esprit qui procède de l'un et de l'autre[1].

De la même époque sont deux commentaires de saint Paul, qui devaient être beaucoup lus au moyen âge sous les noms usurpés de saint Ambroise et de saint Jérôme. Tous deux éclairent en formules précises le point qui nous intéresse. « Si un innocent mis à mort est agréable à Dieu, dit l'*Ambrosiaster*, ce n'est pas par le fait qu'il est tué, mais parce qu'il a persévéré dans la justice jusqu'à la mort[2]. » Plus brièvement le pseudo-Jérôme, que l'on croit être aujourd'hui l'hérétique Pélage, écrit, à propos du texte bien connu *Eph.*, v, 2, cette simple et suggestive glose : « Il s'est livré lui-même volontairement, il n'a pas été livré par un autre malgré lui... Ce parfum si agréable à Dieu, c'est l'amour du Christ (*suavissimus Deo odor est caritas*)[3]. » En une formule lapidaire du même style, saint Bernard devait écrire contre les critiques superficielles d'Abélard : « *Non mors, sed voluntas placuit sponte morientis*[4]. »

1. Aug., *De Trinitate*, lib. XIII, x, 14 et xi, 15 ; *P. L.*, XLII, col. 1025.
2. Ps. Ambr., *Eph.*, v, 2 ; *P. L.*, XVII, col. 394.
3. Ps. Hieronym., *Eph.*, v, 2 ; *P. L.*, XXX, col. 825.
4. Bernard., *Cont. errores Abaelardi*, viii, 21 ; *P. L.*, CLXXXII, col. 1070.

Allant plus loin, puisque cette doctrine se trouve dégagée dans des textes formels, n'est-il pas permis de la supposer comme principe, au moins implicite, au fond de tant d'affirmations peu analysées sur la substitution pénale? On aurait alors la raison pour laquelle les Pères insistent tant sur l'innocence de la sainte victime et la spontanéité de son oblation. Ainsi la notion morale de la Rédemption apparaît au moins en germe dans le plus ancien passé chrétien.

II

En tout cas, lorsque la scolastique a réalisé autour du concept de satisfaction la synthèse de la théologie rédemptrice, les plus grands docteurs s'accordent à donner à ce concept un sens éminemment moral. Comment pourrait-il en être autrement, puisque ce terme est emprunté à la psychologie des œuvres pénitentielles? En s'appliquant aux actions du Christ, s'il augmente en perfection, il ne change pas de caractère.

Saint Anselme, le premier théoricien de la satisfaction, montre avec une rare pénétration que la malice du péché consiste dans ce fait qu'il est une offense de Dieu, c'est-à-dire une rébellion criminelle de la créature contre son créateur à qui elle devait toute obéissance. La satisfaction, qui a pour but de réparer ce désordre, signifie donc un surcroît d'hommage, une soumission supplémentaire, qui puisse compenser l'injure faite. Mais, comme l'homme en est incapable, le Christ vient la fournir pour nous par l'acte libre et surérogatoire de sa mort. Telle est la charpente du *Cur Deus homo*. Et la base morale en est tellement certaine, malgré les formes juridiques

que le saint docteur affecte de donner à son langage, que M. Harnack se plaint de ne pas trouver chez lui l'idée, qu'il estime si touchante, de l'innocent souffrant pour les coupables [1].

A sa suite, les grands scolastiques n'entendent pas autrement la satisfaction du Sauveur. Dans l'analyse qu'il en donne, saint Thomas ne fait intervenir la souffrance qu'en dernier lieu.

Celui-là satisfait proprement pour une offense qui offre à l'offensé quelque chose qu'il aime autant ou plus qu'il ne déteste l'offense. Or le Christ, en souffrant par amour et obéissance, a offert à Dieu beaucoup plus que ne l'exigeait la compensation de toutes les fautes du genre humain, et cela : 1° à cause du grand amour qui l'a porté à souffrir ; 2° à cause de la dignité de sa vie, la vie d'un Homme-Dieu, qu'il offrait en satisfaction ; 3° à cause de l'étendue et de la grandeur de la souffrance endurée [2].

Duns Scot n'est pas moins formel.

L'homme étant devenu l'ennemi de Dieu par le péché, Dieu a décidé de ne pas lui remettre cette faute..., si ce n'est au prix d'une offrande qui lui fût plus agréable que cette offense n'avait pu lui déplaire. Or, on ne peut rien concevoir qui soit plus agréable à la Trinité que ne lui est odieuse la faute du genre humain, si ce n'est l'hommage d'une personne plus chérie que ne l'est ou ne serait toute la collectivité humaine, dans le cas où elle n'aurait pas commis cette offense. Une telle personne, l'humanité ne pouvait pas la trouver dans son sein, parce qu'elle était tout entière vouée à la perdition. La Trinité donc a décrété d'offrir au genre humain cette personne aimée et de l'incliner à offrir ses hommages pour tous ses frères. Cette personne n'est autre que le Christ à qui

1. HARNACK. *Dogmengeschichte* [3], t. III, p. 368. Cf. p. 374.
2. *Sum. th.*, pars 3ª, qu. 48, art. 2. Cf. art. 1. ad 1ᵘᵐ. C'est dans le même sens que saint Thomas entend le sacrifice de Jésus. *Ibid.*, art. 3.

Dieu a donné la grâce sans mesure, et cet hommage est celui où apparaît la plus grande charité, c'est-à-dire le fait de se dévouer jusqu'à la mort pour la justice[1].

Et c'est ce qui fait, suivant une belle doctrine du Docteur Subtil, que toute la vie du Christ participe au mérite de la Passion, parce qu'elle procède tout entière du même principe essentiel.

Ab instanti enim conceptionis Christus habuit meritum Passionis, et in illo interiori actu consistit *principalior* ratio meriti. Et ideo quidquid instituit tempore vitae suae potuit etiam habere tunc efficaciam a Passione volita perfecte ab ipso Christo, *in qua volitione erat principalis oblatio grata facta Deo*[2].

Même langage chez les mystiques et théologiens modernes.

Le sacrifice que Jésus-Christ a offert sur la terre à son Père... est le sacrifice de sa charité, et il n'y a que cette charité excessive et infinie, par laquelle il s'est livré pour nous à Dieu, qui ait pu réparer la violation de la charité par laquelle Adam et sa postérité avaient irrité la justice de Dieu. C'est pourquoi saint Paul ne fait guère mention de ce sacrifice de Jésus-Christ qu'il ne parle en même temps de sa charité; pour nous faire comprendre par là que ce qui a plu à Dieu, dans le sacrifice de son Fils, n'était pas tant ses jeûnes, ses sueurs, ses travaux, ses prières, ni le déchirement de sa chair par les fouets, les clous et les épines, ni l'effusion de son sang, ni tout ce qui s'est passé au dehors, enfin non tant sa mort même, que la charité immense par laquelle il l'a offerte à Dieu en perdant la vie, répandant son sang pour les pécheurs[3].

1. Duns Scot, *Op. Oxon.*, IV, dist. II, qu. 1a, no 7; édit. Vivès, t. XVI, p. 246.

2. *Ibid.*, no 10, p. 248.

3. P. de Condren, *L'idée du sacerdoce et du sacrifice de Jésus-Christ*, p. 163.

Ce que le P. de Condren dit du sacrifice ne s'applique pas moins à la satisfaction, témoin ces lignes d'une excellente monographie de la Rédemption trop peu connue en France.

Pour satisfaire, le fils de l'homme doit témoigner au créateur de l'humanité autant d'obéissance, de dévoûment et d'amour que, d'après le plan de la création, le genre humain tout entier devait en fournir à Dieu... Dans cette soumission à Dieu, qui va pour le représentant de l'humanité jusqu'à la mort la plus désolée, il faut bien prendre garde que la souffrance et la mort ne jouaient que le rôle d'un accident. Ce n'est pas la mort ni la souffrance du Fils de l'homme se dévouant à Dieu sans réserve qui étaient, comme telles, chose agréable et précieuse devant Dieu; mais cet amour du Christ s'oubliant lui-même jusqu'à souffrir et mourir, cet amour qui est fort comme la mort, cette obéissance qui triomphe de la mort même. Non pas que Dieu ait envoyé par un acte positif la souffrance et la mort sur le juste qui satisfaisait pour nous, comme s'il trouvait un plaisir dans les convulsions et les râles de l'agonie. La souffrance et la mort devaient tomber d'elles-mêmes sur le juste, parce que son effort incessant vers Dieu le mettait en contradiction avec un monde égaré. Mais il était bon que le juste rencontrât cette épreuve, parce qu'elle lui fournissait le moyen de se dévouer à Dieu, au mépris de son propre intérêt, au mépris de sa vie même, et par là de payer plus complètement notre dette [1].

Les théologiens de l'école, s'ils parlent une langue plus sobre, professent les mêmes doctrines. « Ce n'est pas, dit le cardinal Franzelin, dans la Passion et la mort du Christ matériellement considérées, mais dans son offrande volontaire, que se trouvait la *formalis ratio* de mérite et de satisfaction [2]. »

1. G. Pell, *Das Dogma von der Sünde und Erlösung*, p. 69 et 90-91.
2. Franzelin, *Tractatus de Verbo Incarnato* [3], Rome, 1881, p. 504.

Voici en quels termes le Dr Dörholt analyse et développe ces principes, qu'il rattache à la notion précise de satisfaction.

L'objet propre et formel de la satisfaction est l'offense en tant que telle... Or l'offense en tant que telle ne requiert pas un châtiment, mais une compensation, parce qu'elle est pour l'offensé une perte ou une diminution d'honneur, qu'elle lui ravit, en fait de considération et de respect, ce qui lui appartient ou lui refuse ce qui lui est dû. La satisfaction est précisément destinée à fournir cette compensation et par là même, encore que d'une façon bien supérieure, à réparer et supprimer ce désordre que le châtiment tendait à réduire. La satisfaction fournit donc tout ce que fournit le châtiment et quelque chose de plus encore... D'ailleurs, il n'est pas nécessaire que la satisfaction coïncide avec le châtiment, même d'une façon simplement matérielle. Bien que, le plus souvent, elle s'exerce par une action de nature pénale — et rien n'est plus convenable — en soi elle peut être réalisée également par autre chose, pourvu que cette chose soit seulement propre à honorer l'offensé et à lui offrir une compensation pour le déshonneur de l'offense [1].

De cette définition l'auteur fait aussitôt l'application à l'œuvre rédemptrice.

Une satisfaction pour les péchés du monde est une œuvre offerte à Dieu librement, qui compense devant Dieu par sa valeur l'injure des offenses qui lui ont été faites par le péché, ou encore qui plaît à Dieu autant, sinon plus, que ne lui déplaisent tous les péchés dans leur ensemble. Ces deux conditions seront réalisées par une action qui honore et glorifie Dieu autant ou plus que tous les péchés ne le déshonorent et ne l'offensent. Le Christ a offert une satisfaction de ce genre pour tous les péchés du monde, en acceptant de souffrir et de

1. B. Doerholt, *op. cit.*, p. 11 et 13.

mourir par un acte libre d'amour et d'obéissance... Cette passion acceptée pour l'honneur de Dieu et l'accomplissement de sa volonté avait assez de valeur pour compenser toute la dette des hommes, et cela pour trois motifs : la dignité de sa personne..., la grandeur et la perfection de son amour..., la grandeur et l'étendue des souffrances endurées [1].

Plus loin l'auteur reprend et précise sa pensée, c'est-à-dire la pensée catholique, à l'encontre des objections rationalistes.

La satisfaction pour l'offense divine contenue dans le péché ne consiste pas en ce que celui qui l'offre soit puni à la place des coupables... Mais l'œuvre satisfactoire, qu'elle consiste ou non dans le fait de souffrir le mal qui est infligé aux coupables comme peine, est essentiellement une action qui honore la personne offensée, qui a pour but de lui offrir une compensation pour le déshonneur de l'offense, et, par suite, de réconcilier l'offenseur avec elle, de le délivrer du châtiment, au moins de celui qu'elle s'épargne en se réconciliant avec Dieu. Que l'action destinée à honorer Dieu offensé ait coïncidé matériellement avec le châtiment infligé aux pécheurs, c'était pour la satisfaction une circonstance tout à fait accessoire (*durchaus nicht wesentlich*)[2].

Quoique le Dr Dörholt, pour réagir contre les exagérations protestantes, s'emploie surtout à distinguer la satisfaction du châtiment, la même distinction vaut, à n'en pas douter, par rapport à la simple expiation pénale. On ne s'y trompera pas après les explications suivantes du P. Stentrup, où nous sommes heureux de trouver l'expression adéquate de notre propre pensée.

Satisfaire pour le péché signifie réparer l'honneur di-

1. *Ibid.*, p. 30-31.
2. *Ibid.*, p. 164-165.

vin lésé par le péché et restituer à Dieu pour ainsi dire l'honneur qui lui est ravi par le péché. C'est pourquoi satisfaire pour le péché désigne proprement une action par laquelle la majesté divine est honorée de telle sorte que le dommage qui lui a été causé dans son honneur soit réparé et compensé. De même donc que satisfaire pour le péché n'est pas la même chose que subir la peine due au péché, ainsi la satisfaction pour le péché n'est pas identique au support de la peine due au péché. Bien plus, de sa nature propre, elle ne requiert la souffrance d'aucun mal. Que si, pour une cause quelconque, cette souffrance d'un mal a lieu, ce n'est pas en tant que souffrance du mal qu'elle est formellement satisfaction, mais en tant qu'elle est un hommage rendu à Dieu et qui l'honore assez pour lui rendre véritablement l'honneur qui lui a été ravi par le péché [1].

Prévoyant une objection souvent faite par des théologiens superficiels, l'auteur d'ajouter :

Il est vrai que la Rédemption comporte une satisfaction, non seulement pour la faute, mais aussi pour la peine; personne cependant n'a jamais affirmé que satisfaire pour des peines fût la même chose que subir ces peines. En effet, lorsque nous disons de quelqu'un qu'il a satisfait pour des peines, nous entendons que, moyennant une œuvre quelconque, il s'est soustrait à l'obligation de subir ces peines. Au contraire, lorsque nous disons de quelqu'un qu'il souffre des peines méritées, nous affirmons tacitement qu'il n'a pas offert ou qu'il n'a pas pu offrir de satisfaction pour elles. C'est pourquoi, en professant que le Christ a satisfait pour nos peines, nous ne sommes nullement contraints de croire qu'il a expié les peines de ceux qu'il représentait, mais seulement ceci que, par quelque œuvre satisfactoire, il a exempté les hommes de la peine qu'ils méritaient.

C'est pourquoi on ne peut pas laisser dire que

1. F. Stentrup, *op. cit.*, p. 227-228.

l'acquittement de nos peines par l'expiation entre au programme essentiel de l'œuvre rédemptrice. « *Numquid permitti saltem potest ad redemptionem pertinere ut redimens poenas redimendorum patiatur ?* NULLO MODO [1]. » Mais pourtant saint Thomas et les autres théologiens ne disent-ils pas que le Christ nous a rachetés par ses souffrances ? Voici comment le P. Stentrup explique ce langage.

Lorsque les théologiens catholiques affirment que le Christ nous a rachetés en prenant sur lui nos peines, ils n'envisagent pas la Rédemption en droit (*iuridice*), c'est-à-dire selon ce qu'elle doit être en vertu de sa nature propre et comme *a priori*, mais en fait (*historice*), c'est-à-dire selon ce qu'elle a été librement décrétée par Dieu et comme *a posteriori*... En d'autres termes, les catholiques n'émettent pas cette affirmation parce qu'ils se persuadent que la Rédemption ou la satisfaction est, de sa nature, la souffrance des peines qui devaient être infligées à nos péchés ; mais ils veulent dire simplement ceci que, parmi les divers modes possibles de salut, Dieu a choisi celui qui comportait l'acquittement de notre peine [2].

Il fallait multiplier les témoignages, puisqu'on a pu se faire quelque illusion sur ce point; mais sans doute estimera-t-on que la preuve est suffisamment faite de la direction prise par notre théologie et du sens essentiellement moral qu'elle donne au terme classique de satisfaction [3]. De toutes les façons, si nous voulons suivre le grand courant de la tradition catholique, ce que nous devons retenir dans la Passion du Christ, c'est moins la matérialité de ses souffrances que la réalité de ses sentiments. Lors donc

1. *Ibid.*, p. 241-242.
2. *Ibid.*, p. 248-249.
3. Voir également L. LABAUCHE, *Leçons de théologie dogmatique*. Paris, 1911, t. I, p. 301-346.

que le théologien s'attache à définir, en dernière analyse, le pourquoi de son efficacité salutaire, ce n'est pas dans son caractère pénal qu'il doit le chercher, mais dans sa valeur morale comme sacrifice.

Cette conception n'est pas seulement le fruit d'une distinction logique : elle s'adapte sans peine à l'Évangile, dont elle fournit la meilleure interprétation. De même qu'elle embrasse en les distinguant dans une formule abstraite l'élément pénal et l'élément moral de la Rédemption, elle permet de retrouver l'un et l'autre sous leur vrai jour dans la réalité des faits.

III

Ici l'on entre dans une voie moins frayée, où la psychologie et l'histoire doivent mutuellement s'appuyer pour nous rendre la physionomie véritable de l'œuvre du Sauveur. Mais on peut y marcher sans crainte à la suite des théologiens et des exégètes qui nous servent de guides.

Tout d'abord il faut remonter aux principes incontestables fournis par le dogme de l'Incarnation. La foi catholique proclame la parfaite humanité du Christ et, par conséquent, sa parfaite liberté : par où il faut entendre, non pas les souveraines initiatives de sa volonté divine — une sorte de monothélisme inconscient nous porterait peut-être à n'envisager que celles-là — mais l'activité de sa volonté d'homme, de son libre arbitre créé, qui, joint à sa sainteté parfaite, fait le mérite de tous ses actes. A cette lumière, théologiens et mystiques ont entrepris d'éclairer ce sanctuaire de vie intime que fut l'âme du Sauveur dans ses relations avec Dieu.

Parce qu'il connaissait le Père, parce qu'il se sen-

tait uni à lui de la plus intime union, Jésus-Christ lui témoignait un amour filial, fait tour à tour et tout à la fois de religion, d'obéissance, de dévoûment. Les historiens les moins croyants ont reconnu et admiré ces dispositions religieuses de l'âme de Jésus ; la foi en l'union hypostatique nous permet de leur donner toute leur signification et leur valeur. Dans cette conscience, comme dans un miroir sans taches, les moindres intentions divines se reflétaient avec une netteté parfaite, cependant que cette volonté, investie des plus riches dons de la grâce, leur obéissait avec la plus constante et la plus aimante fidélité. Autant la théologie affirme l'existence des deux énergies et des deux volontés comme sources distinctes d'action, autant elle proclame leur harmonieuse convergence dans l'ordre moral.

Mais, entre l'homme et Dieu, la relation dernière doit toujours se caractériser par la soumission. C'est pour ce motif que la foi et la piété s'accordent à voir dans Jésus le parfait serviteur du Père, précisément parce qu'il est son Fils bien-aimé. L'Épître aux Hébreux nous le présente disant à Dieu dès son entrée dans le monde : « Me voici pour faire votre volonté » (*Hebr.*, x, 7, 9), disposition que l'Évangile nous montre partout en exercice. Dès son enfance, Jésus répondait à ses parents : « Ne saviez-vous pas qu'il faut que je sois aux choses de mon Père? » (Luc, II, 49) ; au début de son ministère, il disait à ses Apôtres : « Ma nourriture est de faire la volonté de celui qui m'a envoyé » (Jean, IV, 14). Ainsi l'existence tout entière du Sauveur, depuis le volontaire effacement de sa vie cachée jusqu'aux labeurs de sa vie publique, peut être considérée comme un poème d'obéissance et de religieux service. Il n'importe d'ailleurs pas essentiellement ici de distinguer entre les actions qui lui étaient imposées par précepte et

celles qui provenaient de son initiative : les unes et les autres, inspirées par un même mouvement d'amour, atteignaient une égale perfection. La mystique du XVIIe siècle aimait à représenter Jésus comme le « religieux » du Père : il n'est pas de conception plus strictement et profondément évangélique que celle-là.

Cependant cette soumission a pris, par surcroît, la forme douloureuse du sacrifice ; et ici la générosité du Sauveur s'affirme davantage, parce qu'elle s'exerce dans des conditions plus pénibles. Tout ce que l'on a dit plus haut sur le sens et le rôle de l'expiation pénale va retrouver ici sa place.

Les théologiens ont discuté pour savoir s'il y eut, ou non, pour Jésus précepte de mourir[1]. Quoi qu'il en soit de la question spéculative, deux choses sont à tout le moins certaines : c'est que le Sauveur a rencontré la souffrance et la mort au programme pratique de sa mission providentielle, et qu'il ne s'est pas dérobé à l'accomplissement de ce devoir. « Il faut que le Fils de l'homme meure », disait-il à plusieurs reprises, et saint Paul le représente plus tard avec juste raison « obéissant jusqu'à la mort et à la mort de la croix » (*Philipp.*, II, 8). Mais en même temps Jésus se proclame libre : preuve qu'il ne saurait être question d'une exigence absolue et que cette nécessité s'entend d'un décret divin conciliable avec sa libre volonté ou mieux encore, suivant la conception moliniste, consécutif à sa propre détermination.

C'est le cas de se souvenir que la théologie catholique, comme on l'a suffisamment prouvé plus haut, rattache les souffrances et la mort du Christ à la volonté permissive de Dieu. Rappelons l'excellente

1. Voir PESCH, *De Verbo incarnato*, p. 179-196.

formule du cardinal Billot : « *Deus fuit auctor passionis... permittendo quidem scelus, praeordinando autem Christi caritatem et obedientiam ad humani generis Redemptionem* [1]. » Ce principe nous guidera dans la recherche des conditions historiques où s'est exercée cette divine « permission » et le plan de salut qui en est la conséquence.

En effet, même en se plaçant au point de vue le plus strict de la satisfaction, la Passion n'était aucunement nécessaire. Sabatier parle quelque part de ceux qui attribuent à la mort du Christ « une nécessité métaphysique, en quelque sorte intra-divine » [2]. Cette critique n'atteint pas les théologiens catholiques : car tous reconnaissent qu'en principe la moindre des actions ou des souffrances de l'Homme-Dieu, parce qu'elle tenait de l'union hypostatique une valeur infinie, pouvait servir de satisfaction surabondante. Il faut en tirer cette conclusion : c'est que la Passion et la mort sont une sorte de superflu, dont il faut chercher quelque autre part l'explication.

A cet égard, le Docteur Angélique nous indique la direction à suivre, dans un passage dont le R. P. Hugon vient à son tour de signaler l'extrême importance.

Saint Thomas nous livre à ce propos une doctrine non moins profonde qu'originale, fort belle, que les théologiens et les orateurs de la Rédemption n'ont peut-être pas assez exploitée. Pour que la justice soit parfaite, il convient que la réparation vienne de l'humanité : et, par suite, il ne faudra pas considérer seulement la valeur que la Passion tire de la personne divine, mais, faisant, pour ainsi dire, abstraction, un instant, de la divinité, examiner ce qui selon la nature humaine peut être regardé comme suffisant pour une telle satisfaction [3].

1. Card. Billot, *De Verbo inc.*, p. 448-449.
2. A. Sabatier, *op. cit.*, p. 23.
3. Hugon, *op. cit.*, p. 100. Voici le texte de saint Thomas : « Non

N'est-ce pas une invitation à s'abstraire de toute hypothèse trop incontrôlée, pour chercher le secret de la destinée du Sauveur et la raison de ses souffrances dans ce que nous savons des choses humaines ? Ici donc l'enchaînement des causes secondes, dans la mesure où il nous est donné de l'apercevoir, retrouve son rôle. En même temps qu'elles fournissent à une âme généreuse la plus magnifique occasion de déployer son héroïsme, elles nous révèlent ce que l'on pourrait appeler la trame historique de l'expiation.

On aurait pu concevoir un Messie puissant et honoré, accomplissant l'œuvre providentielle au milieu de l'enthousiasme populaire — et c'est ainsi que l'attendait la foule : il a plu à Dieu de choisir une voie différente. Il est certain que l'âme du Christ fut consciente de cette alternative et c'est volontairement qu'il assuma un rôle dont le fatal dénoûment était facile à prévoir[1] : « *Qui proposito sibi gaudio sustinuit crucem, confusione contempta* » *Heb.*, XII, 2.

Donc, par une soumission à la volonté de Dieu qui n'exclut pas son initiative, il accepte la pauvreté et l'humiliation ; il consent à choquer ses compatriotes par une morale austère, à scandaliser les doctes par des affirmations incomprises sur sa divine transcendance ; il ne craint pas de stigmatiser les vices de l'aristocratie pharisienne et sacerdotale, déchaînant

solum attendit quantam virtutem dolor eius haberet ex divinitate unita, sed etiam quantum dolor eius sufficeret secundum humanam naturam ad tantam satisfactionem. » *Sum th.*, pars 3ª, qu. 46, art. 6, ad 6ᵘᵐ.

1. C'est dans ce sens que les auteurs interprètent la scène de la tentation. A ce propos, M. Lebreton a écrit avec une remarquable vigueur : « Ne sent-on pas encore le frémissement de cette lutte intime dans la réponse indignée que le Christ fait à saint Pierre quand cet Apôtre voulait le détourner de sa passion ? » *Les origines du dogme de la Trinité*, Paris, 1910, p. 217, note 2.

par ses critiques une opposition qui ne devait pas lui pardonner. Telle est la mission dont il se sent investi par son Père et qu'il embrasse sans hésiter. Il sait pourtant le sort qu'on a fait aux anciens prophètes et plus récemment à Jean-Baptiste : cette pensée n'arrête pas son courage. D'où la perspective de sa mort qui remplit l'Évangile et à laquelle, résolu pour lui-même, le maître se préoccupe seulement de préparer l'esprit pusillanime de ses disciples. Le crime des hommes demeure tout entier ; mais il n'a servi qu'à mieux faire ressortir la magnanimité de Jésus.

Qui maintenant s'étonnerait, étant donnée l'humanité intégrale du Sauveur, que la partie inférieure de son être, instinctivement avide comme la nôtre de satisfactions et de bonheur, ait fait entendre sa réclamation ? Un grand scolastique admet dans l'âme du Christ, suivant une discrète mais significative expression, « *affectionem commodi* »[1]. Voilà pourquoi il était sensible à l'humiliation et à la douleur, pourquoi en particulier la mort excitait dans son âme une instinctive répugnance. « Il s'est attristé de sa passion et de sa mort, écrit un disciple de saint Thomas, parce que sa vie était son bien et qu'elle lui était d'autant plus précieuse qu'il en pouvait tirer plus de gloire pour son Père et plus de grâces pour ses frères[2]. » Sans doute l'empire de sa volonté sainte sur les impressions sensibles ne s'est pas démenti, mais ce ne fut pas sans souffrance.

Avec les meilleurs théologiens, on a donc le droit d'affirmer que, tout ce qu'un homme est capable de

1. Duns Scot, *Op. Oxon.*, III, dist. xviii, q. unica, n° 8 ; t. XIV, p. 670-671.

2. R. P. Schwalm, *Le Christ d'après saint Thomas d'Aquin*, p. 320. Cf. p. 326-327.

souffrir, le Christ l'a souffert : ceci, bien entendu, d'une manière générale et sans entrer dans ces calculs d'équivalence où s'est complue certaine piété protestante. Il a souffert dans tout son corps des coups et blessures dont nous n'avons pas à rappeler la cruelle série. Plus encore a-t-il souffert dans toutes les puissances de son âme : condamnation injuste et infamante par des juges passionnés, ingratitude de la foule, trahison des amis, blasphèmes et outrages des ennemis; enfin, au plus intime de son être, la tristesse, l'angoisse, la crainte [1]. De même, au point de vue intensif, peut-on dire que la souffrance a pris dans notre Sauveur son maximum d'acuité, soit à cause de la gravité de ses supplices ou de la particulière délicatesse de sa constitution physique et morale, soit parce qu'il a voulu s'interdire toute influence des facultés supérieures sur la sensibilité endolorie [2].

C'est par là que nous pouvons comprendre la scène si profondément humaine de Gethsémani, où, toutes les horreurs de la Passion imminente se présentant à la fois comme dans un assaut furieux, l'humanité du Christ tremble d'abord devant l'amer calice, mais s'incline pourtant sous la main divine dans un élan de si touchante soumission. Par là nous pouvons nous expliquer aussi la plainte de Jésus mourant, qui n'altère d'ailleurs pas un seul instant sa filiale confiance. Car, s'il peut s'écrier avec le Psalmiste : « *Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'avez-vous abandonné?* », il ajoute aussitôt — et l'on devrait moins l'oublier — : « *Père, je remets mon âme entre vos mains.* »

Or toutes ces souffrances de corps et d'âme sont

1. *Sum. th.*, pars 3ª, qu. 46, art. 5. Cf. qu. 15, art. 6 et 7.
2. *Ibid.*, art. 6. Cf. HUGON, *op. cit.*, p. 141-144.

une suite et une peine du péché. Malgré sa parfaite innocence, Dieu n'avait pas voulu qu'elles fussent épargnées à son Christ. Et c'est ainsi, par l'intermédiaire des circonstances historiques et des conditions concrètes où se déroulait la mission du Messie, que s'est accomplie cette mystérieuse expiation qui entrait dans le programme du salut.

Tout cela n'est pas vrai seulement d'une vérité théologique et spéculative : l'âme sainte du Sauveur l'éprouve comme une réalité. Jésus, en effet, qui se savait innocent et pur, ne pouvait pas avoir conscience de souffrir pour des péchés personnels : c'est donc qu'il portait la peine des péchés d'autrui. La méditation assidue du célèbre oracle d'Isaïe entretenait dans son âme religieuse cette induction déjà si naturelle.

Historiens et critiques ont relevé la grande place de cette prophétie dans la pensée de Jésus. C'est là qu'il montrait, au début de sa prédication, le programme essentiel de son Évangile (Luc, IV, 16-22) ; c'est là qu'au moment de sa Passion il renvoyait ses disciples comme à une autorité décisive (Luc, XXII, 37). Il n'est pas douteux, par conséquent, que ces paroles qui nous émeuvent encore aujourd'hui n'aient déjà, et bien plus encore, frappé son âme. « Homme de douleurs et abandonné de tous, broyé pour les iniquités du peuple, emporté par un jugement inique et compté parmi les pécheurs » : n'était-ce pas sa propre histoire, quand sa nation le vouait à la mort et que le sanhédrin lui infligeait la honte de la condamnation suprême, quand les juges et les soldats, les bourreaux et la populace, allaient s'acharner contre sa faiblesse impuissante ? Et dans ces agents immédiats de sa mort, ces pauvres esclaves du fanatisme et de l'ignorance, de la jalousie ou de la lâcheté, comment ne pas croire que le clair regard de son

âme apercevait l'humanité entière, animée des mêmes convoitises, complice morale des mêmes forfaits?

Mais aussi le serviteur chanté par le Prophète se résigne comme l'agneau conduit à la boucherie; plus que cela, volontairement il offre sa vie à Dieu en sacrifice pour le péché. L'âme de Jésus nourrissait des dispositions non moins généreuses, et c'est, à n'en pas douter, la pensée qui l'inspirait, quand il parlait de sa vie donnée en rançon, et tout autant, à la dernière cène, quand il présentait à ses apôtres le calice de l'alliance nouvelle.

Par delà ces motifs plutôt extérieurs de souffrance, on doit encore faire une place à la douleur intime produite par le contact du péché. Non pas qu'on doive supposer le Christ réellement chargé de la honte de nos fautes, ni même qu'on puisse parler proprement de la contrition de Jésus[1]. Il faut exclure soigneusement tout ce qui impliquerait pour le Sauveur une ombre de culpabilité personnelle ou le moindre semblant d'une aversion divine. Mais on peut retenir pour l'appliquer à Jésus l'impression produite dans une conscience pure par la perception du mal moral, impression redoublée chez lui par un vif sentiment de la sainteté divine et la plus fraternelle sympathie pour les pauvres pécheurs.

En effet, tout le cours de sa vie, Jésus avait coudoyé le péché. Il l'avait rencontré dans l'indifférence du peuple à son appel et plus encore dans l'hostilité des classes dirigeantes, jusque dans l'égoïsme et les compétitions de ses disciples. A l'heure de sa Passion, il le voit déchaîné et triomphant. Car les trahisons et les injustices, les opprobres et les calomnies dont il est l'objet ne sont pas seulement un attentat

1. « Non salvari potest ratio contritionis nisi in eo ipso qui peccatum commisit. » Card. BILLOT, *De Verbo inc.*, p. 454.

contre sa personne. Il y voit et sent, parce qu'il a conscience de sa filiation divine et de sa mission messianique, un mépris sacrilège du don de Dieu par excellence.

Comment son âme sainte n'aurait-elle pas souffert de ce débordement du mal, provoqué par son ministère même de salut? Lui qui aimait Dieu son Père d'un si tendre amour et qui s'indignait à la vue des profanations infligées à son temple par une foule mercantile, comment n'aurait-il pas ressenti les injures faites à son nom saint, les entraves coupables apportées à l'avènement de son règne, les révoltes multipliées par la malice ou la bassesse des hommes contre son adorable volonté? Quand il pleurait sur Jérusalem infidèle, qui peut douter qu'il ne fût moins sensible à la destruction prochaine de la ville sainte qu'à la perte des âmes égarées de ses compatriotes? Cette interprétation fut toujours celle de la piété: c'est aussi celle de l'histoire.

La théologie catholique regarde cette peine comme une des plus douloureuses que le Christ ait subies [1]. C'est la doctrine formelle de saint Thomas.

Non seulement le Christ a souffert pour la perte de sa vie corporelle, mais encore pour les péchés d'autrui. Et à cet égard la douleur du Christ surpassa tous nos sentiments de contrition, soit parce qu'elle procédait d'une plus grande sagesse et charité, soit parce qu'il souffrait en même temps pour les péchés de tous, selon cette parole d'Isaïe : *Il a véritablement porté nos douleurs* [2].

1. « La plus grande peine intérieure de Jésus, celle qui ne l'abandonna jamais durant sa vie mortelle, ce fut d'être, lui, la sainteté même, en contact quotidien avec les pécheurs de la terre. » Card. MANNING, *Le sacerdoce éternel*, trad. FIÉVET, p. 159.

2. *Sum. th.*, pars 3ª, qu. 46, art. 6, ad 4um : « Dolor in Christo excessit omnem dolorem cuiuscumque contriti. »

Suarez adopte à son tour et développe l'enseignement du Docteur Angélique.

Il est certain que la douleur que le Christ a ressentie pour le péché fut plus vive et plus intense qu'elle ne fut ou ne peut être pour aucun homme... C'est que le Christ souffrait pour toutes les fautes de l'humanité...; de plus, personne n'a aussi bien connu et pesé l'offense de Dieu, l'ingratitude et la malice qui est dans le péché; personne n'a considéré aussi attentivement les motifs que nous avons de le détester; personne n'a aimé Dieu d'un tel amour [1].

Ces faits peuvent être regardés comme acquis en dehors de tout système. Et les théologiens ne craignent pas de constater que la crainte et la tristesse ont envahi, non pas seulement la sensibilité inférieure du Christ, mais aussi les régions supérieures de l'âme [2]. D'où surgit le problème classique, et que nous n'avons pas à résoudre ici, de concilier cette réelle souffrance avec la vision béatifique dont le Sauveur jouissait dès cette vie. Mais ce qu'il importe de ne pas oublier, c'est que toujours cette souffrance, qu'elle qu'en fût la cause et l'étendue, s'achevait en amour. Sans rien perdre de son caractère pénal, elle devenait morale, et par la liberté qui en était la base, et par la plus grande charité qui en était le terme.

1. Suarez, *De Incarnatione*, Disp. XXXIII, sect. II, n. 3. *Opera omnia*, édit. Vivès, t. XIX, p. 532-533.

2. Voir Suarez, *De Incarnatione*, Disp. XXXVIII, sect. III; t. XVIII, p. 305-306, et rapprocher la proposition 13 condamnée par Innocent XII en 1699 : « Inferior Christi pars in cruce non communicavit superiori suas involuntarias perturbationes. » Denzinger-Bannwart, n° 1339.

IV

Voilà ce qu'il nous est donné de lire dans l'Évangile, sans qu'il soit besoin pour cela de recourir à aucune théorie préconçue : il suffit de recueillir les données réelles qu'il présente, pour les encadrer ensuite dans une histoire et une psychologie dont le texte sacré fournit encore tous les éléments. Ainsi voit-on se dessiner à grands traits ce qu'on pourrait appeler la biographie morale de Jésus : les traités classiques de l'Incarnation en posent les principes ; les historiens et les exégètes en ont diversement tenté l'application ; par-dessus tout, les croyants n'ont pas de plus chère joie que d'en « réaliser » le contenu dans le silence de leur cœur. Mais de ces faits il appartient à la théologie de dégager la signification.

Il est inutile de faire longuement ressortir combien, par tous ces traits de sa carrière humaine, le Christ se rapproche de nous. Quand il travaille et lutte pour accomplir son œuvre, quand il reçoit jusqu'au plus intime de son âme le contre-coup douloureux de la malice humaine, quand il souffre et meurt à la tâche, c'est alors qu'il apparaît véritablement notre frère, encore qu'en cela même il nous dépasse de son infinie grandeur. Aussi bien, ses exemples ne sont-ils pas devenus, dans l'Église, l'aliment de toutes les méditations et la source effective des plus humbles efforts comme des plus admirables générosités ?

Mais il ne faut point s'arrêter à cet horizon inférieur : bien infirme serait la foi qui ne saurait rien apercevoir par delà nos intérêts ou nos avantages, même les plus précieux. En effet, cette vie et cette

mort saintes, si elles ont un sens et un prix pour nous, n'en ont pas moins en soi : elles sont une réalité dans l'économie du monde spirituel comme dans l'histoire ; elles comptent pour la sagesse de Dieu plus encore que pour l'empirisme borné des appréciations humaines.

Toute conscience d'homme sent et sait que nos moindres actes s'enregistrent devant l'éternelle justice : l'échelle de leur valeur morale varie pratiquement suivant les difficultés objectives qu'ils présentent et les dispositions subjectives qu'ils provoquent ou dont ils procèdent. Or la sainte âme du Christ, qui n'a jamais connu le moindre péché, était, au contraire, toujours dans les plus religieuses dispositions de soumission et d'amour à l'égard de son Père ; et les épreuves suprêmes de la Passion ne font qu'accroître ces sentiments, au lieu de les démentir. Il est facile de comprendre qu'un si pénible sacrifice, si généreusement accepté, atteigne le maximum de valeur morale que comporte notre humaine nature. Lui-même a donné le critérium décisif à cet égard, quand il disait : « Il n'y a pas de charité plus grande que celle qui consiste à donner sa vie pour ceux qu'on aime » (Jean, xv, 13). Cette preuve de sublime charité. les circonstances de sa mission ont conduit le Christ à la fournir au monde. Et si pareil dévoûment est de nature à exciter notre admiration et toucher notre cœur, qui ne voit en même temps qu'il a devant Dieu un prix que rien ne saurait égaler ?

Dans ces souffrances imméritées de l'Innocent, nous pouvons et devons voir, comme il a été expliqué plus haut, une providentielle expiation de nos fautes. Ce fait de mystérieuse solidarité entrait dans le plan divin, pour que nous fût rendue plus apparente la justice de Dieu et la malice du péché. Nous

avons dit comment les contingences historiques, où la volonté des hommes garde toute sa responsabilité et la volonté du Christ tout son mérite, ont amené la réalisation de ce décret.

Quelle que soit cependant la réalité de ce fait et l'importance de cette idée, n'est-il pas vrai, pour qui prend les choses dans leur ensemble, que la souffrance matérielle n'est rien auprès de l'acte de la volonté qui l'accepte ou la sollicite ? D'autre part, à regarder l'Évangile, il est évident que la souffrance n'apparaît pas dans la vie de Jésus comme une fin, moins encore comme un état permanent. Au contraire, elle ne représente, au sens le plus strict et le plus philosophique du mot, qu'un accident dans sa carrière messianique, où elle se superpose à toute une vie d'obéissance et de religieux dévoûment, dont elle provoque par surcroît une nouvelle manifestation.

Tels sont les faits ; et ils nous traduisent, à n'en pas douter, les proportions du plan divin. Il faut donc, sous peine de fausser les perspectives de l'Évangile, ne point sacrifier au drame final tout ce qui l'a précédé. Jusque dans le touchant mystère de la Passion, ne serait-ce pas faire preuve d'une étrange étroitesse que de négliger au profit de la souffrance, si tragique soit-elle, les sentiments qui la préparent ou qui s'ensuivent? En un mot, c'est dans l'ordre moral qu'il faut chercher le sens dernier de la mort de Jésus non moins que de sa vie. Sur cette base historique, comme sur un roc inébranlable, est construite la doctrine catholique de la Rédemption.

On a vu plus haut comment les théologiens mettent l'élément essentiel de la satisfaction dans un acte moral, dans un hommage quelconque rendu à Dieu en réparation du péché. Aucune définition ne convient mieux à l'œuvre du Christ, d'où les spéculatifs n'ont fait du reste que la dégager.

Déjà les sentiments exprimés dans sa vie ordinaire, toujours si aimante et filiale, possédaient la plus haute valeur religieuse, et il y avait là, si l'on tient compte de l'union hypostatique, de quoi compenser aux yeux de Dieu toutes les iniquités du monde. Car, selon le plan divin, les hommes n'ont toujours formé qu'une seule vaste famille. Or Jésus, parce qu'il est le Fils de Dieu, en est maintenant le chef; et l'on entrevoit ce dessein de miséricordieuse sagesse qui ravissait l'âme de saint Paul : de même que nous avions été perdus par un seul, par un seul aussi nous sommes tous sauvés; l'obéissance du Christ contrebalance, devant l'éternelle justice qui est aussi l'éternel amour, la faute du premier père.

Bien qu'en toute rigueur un seul acte du Verbe incarné eût suffi à cette fin, Dieu cependant a voulu, si l'on peut ainsi dire, faire surabonder la mesure de réparation, comme si l'humanité seule devait la fournir. Voilà pourquoi le Christ a multiplié les hommages et les actes de vertu, pourquoi surtout il a offert à Dieu le plus haut témoignage d'obéissance et d'amour dont notre nature soit susceptible : celui qui s'exerce dans la souffrance et le sacrifice. Si l'on se rappelle que la Passion fut, de la part du Sauveur, un acte libre dans toute la force du terme, où pourrait-on trouver un plus parfait hommage rendu au souverain Maître que le don généreux d'une si noble et si précieuse existence? C'est à ce titre, suivant la doctrine de saint Thomas, que la mort du Christ est entrée dans le plan divin du salut.

Il y a dans les mérites et les satisfactions de Jésus-Christ un double aspect qui nous permet de distinguer en eux une double valeur : la valeur *personnelle*, qui résulte de l'union avec le Verbe et se mesure à la dignité de la personne divine... ; la valeur *objective*, qui tient à l'objet et aux circonstances des actes... Un seul acte

par sa valeur personnelle pouvait satisfaire, sans aucun doute, pour toutes les offenses possibles ; mais dans le dessein de Dieu, il fallait atteindre jusqu'à l'apogée de la valeur objective, aller jusqu'au bout de la souffrance, jusqu'au bout du sacrifice, jusqu'au bout de l'amour par la passion et la mort sur la croix[1]

Ainsi notre Rédemption, sans cesser d'être un mystère, rentre dans un ordre providentiel accessible à notre intelligence. Il n'y a plus à imaginer ce Dieu impitoyable, déchaînant contre le substitut des pécheurs toutes les foudres de sa colère ; pas même ce juge sévère, attentif à n'accorder son pardon aux coupables que moyennant l'exact acquittement de leurs peines. Mais on comprend qu'il y ait, dans l'acte du Christ recevant de son Père une mission de sacrifice et l'accomplissant jusqu'à la fin avec le plus parfait amour, une somme de valeur morale qui laisse loin derrière elle les pires excès de la malice humaine et dont le bénéfice nous est assuré devant Dieu parce qu'il était constitué notre représentant.

Et qu'on n'aille pas croire que cette manière d'entendre la Rédemption soit une invention moderne. Nous avons déjà dit comment tous les théologiens en ont affirmé le principe ; quelques-uns se sont avancés déjà bien loin dans la voie de l'application concrète. Qu'on en juge par cette page de Scot.

Tous ces actes que le Christ a accomplis en vue de notre Rédemption n'étaient pas nécessaires, si ce n'est par suite du décret divin qui en avait ainsi ordonné. C'est donc par une nécessité de conséquence que le Christ a dû souffrir. Mais au fond tout est contingent à proprement parler, et l'antécédent et le conséquent. Il faut donc tenir que cet homme a souffert pour la justice. En effet, il vit les péchés commis par les Juifs ; il constata quel

1. HUGON, *op. cit.*, p. 94-96.

attachement désordonné et mal compris ils portaient à leur loi, jusque-là qu'ils défendaient aux hommes de se faire guérir le jour du sabbat, tandis que ce jour-là ils retiraient du puits la brebis ou le bœuf, et nombre de choses semblables. Le Christ donc, voulant par ses œuvres les retirer de cette erreur, aima mieux mourir que de se taire, parce qu'il fallait alors dire aux Juifs la vérité. C'est ainsi qu'il mourut pour la justice. En fait cependant, il ordonna sa passion par sa grâce et l'offrit à son Père pour nous. Aussi lui sommes-nous grandement redevables. Du moment, en effet, qu'il pouvait racheter l'homme autrement et que néanmoins il l'a racheté de la sorte par sa libre volonté, nous sommes immensément liés envers lui, beaucoup plus même que si tout cela était nécessaire et si nous n'avions pu être rachetés d'une autre façon. C'est, je crois, pour nous attirer à son amour qu'il a surtout fait cela et qu'il a voulu rattacher l'homme à Dieu par un lien plus fort[1].

Duns Scot, en écrivant ces lignes, se rattache à la tradition doctrinale de saint Anselme, qui montre, lui aussi, comme l'a bien signalé un de ses plus récents commentateurs, que le Christ est mort pour son amour de la justice (*propter obedientiam servandi iustitiam, in qua tam fortiter perseveravit ut inde mortem incurreret*) et nous laisse par là le plus fécond exemple[2].

Si la nature humaine du Christ a souffert, ce n'est pas en vertu d'aucune nécessité, mais par volonté libre...; ce n'est pas sous la contrainte de l'obéissance, mais pour entrer dans les dispositions d'une sagesse toute-puissante. Car Dieu n'a pas contraint cet homme à mourir par un précepte; c'est lui qui, voyant ce qui devait plaire à Dieu et être utile aux hommes, l'a fait spontanément.

1. Duns Scot, *Op. Oxon.*, III, dist. xx, qu. unica, n° 10; t. XIV, p. 737-738.

2. Anselm., *Cur Deus homo*, I, 9; col. 370 et II, 19; col. 426. Voir là-dessus L. Heinrichs, *Die Genugthuungstheorie des hl. Anselm von Canterbury*, p. 134-145.

Car le Père ne pouvait pas le contraindre à ce qu'il n'avait pas le droit d'exiger de lui ; et d'autre part le Père ne pouvait pas ne pas avoir pour agréable un si grand honneur que son Fils lui offrait spontanément d'une volonté si généreuse[1].

On a souvent accusé les scolastiques et, à leur suite, tous nos théologiens d'avoir une conception purement juridique de la Rédemption. Il est vrai que les habitudes d'école les inclinent à considérer de préférence les aspects formels du mystère. Mais, si l'on ne veut pas s'arrêter à l'écorce des mots et à la structure extérieure des raisonnements, il est clair que leur pensée se meut dans la sphère des plus hautes réalités morales. La satisfaction dont ils parlent est toujours pour eux un hommage réparateur d'obéissance et d'amour, donc un acte méritoire de volonté. De ce chef, la souffrance expiatoire peut y entrer, comme elle y entra de fait, à titre d'élément accidentel ou de condition préalable ; mais elle ne constitue pas son essence. Ce concept ainsi entendu ne s'applique donc pas seulement à un moment ou un aspect de la carrière du Sauveur ; il est propre à embrasser l'ensemble de ses actions et de sa vie morale tout entière, en même temps qu'à montrer comment la raison croyante y peut voir un fondement à la réparation objective du péché. .

Telle est, en tout cas, la direction traditionnelle de la théologie catholique ; et ce fait devrait être à lui seul décisif pour orienter nos spéculations. Mais, de plus, si l'on a bien saisi le principe de la *satisfactio vicaria* et les applications dont il est riche, il apparaîtra qu'on trouverait difficilement idée plus synthétique et plus féconde pour une systématisation rationnelle du dogme.

1. ANSELM., *Medit.* IX : col. 706.

CHAPITRE V

ESSAI DE SYSTÉMATISATION.

Grâce aux précédentes analyses, nous avons maintenant sous les yeux les réalités constitutives du mystère. Les sources de la révélation nous montrent la Rédemption à la fois sous un aspect pénal et sous un aspect moral : tous deux ont leur fondement dans la mission concrète du Christ et contribuent à nous éclairer sur la signification de son œuvre salutaire ; l'un et l'autre amorcent assez bien une spéculation correspondante et, de fait, on les trouve respectivement à la base de ces théories de l'expiation et de la réparation dont l'histoire est déjà longue dans la pensée chrétienne. C'est avec ces matériaux que le théologien peut et doit construire le système complet, le schéma logique de la Rédemption selon la foi catholique.

Il ne saurait, par conséquent, être question ici de ce rationalisme mesquin ou de ce vague piétisme qui ramènent la Rédemption à une action toute morale et subjective du Christ sur nos âmes. Pour nous, la vie et la mort du Christ ont une valeur devant Dieu ; elles jouent un rôle dans le rétablissement de l'ordre surnaturel et la réparation du péché : elles posent, en un mot, les conditions objectives de notre salut. Mais encore cette efficacité objective peut-elle être

envisagée à divers points de vue, dont la multiplicité, si elle montre la richesse du mystère, ne laisse pas de dérouter un peu notre esprit. Quelques lignes du P. Prat rendent bien cette déconcertante complexité.

La rédemption est essentiellement la destruction du péché. Autant d'aspects du péché, autant de faces de la rédemption : si le péché est une déchéance, la rédemption sera un relèvement; si le péché est une infirmité, la rédemption sera un remède; si le péché est une dette, la rédemption sera un acquittement; si le péché est une faute, la rédemption sera une expiation ; si le péché est une servitude, la rédemption sera une délivrance; si le péché est une offense, la rédemption sera une satisfaction du côté de l'homme, une propitiation du côté de Dieu, une réconciliation mutuelle entre Dieu et l'homme... Tous ces points de vue sont justes dans une certaine mesure, tous doivent être mis en lumière et ils ne peuvent l'être que successivement; mais tous sont incomplets et c'est pour les avoir isolés, en exagérant l'un au détriment des autres, qu'on a imaginé des systèmes contradictoires, insuffisants dans leur étroitesse et faux surtout par leur exclusivisme [1].

Entre ces divers aspects le rôle du théologien est de mettre un peu de cet ordre qui produit la lumière, et c'est le cas de faire intervenir les éléments formels que nous avons étudiés plus haut. Mais on peut prévoir que le résultat sera bien différent, suivant que l'on procède par juxtapositions analytiques, ou que l'on cherche à découvrir par la synthèse un point assez central pour tout dominer en respectant les divergences légitimes.

1. F. Prat, *La théologie de saint Paul*, t. II, p. 278 et 290.

I

A cet égard, il est une question de la *Somme* dont les articles successifs ont plus d'une fois servi de fil conducteur [1]. Saint Thomas, recueillant les principales expressions traditionnelles pour les appliquer à la passion rédemptrice, les ramène à quatre : « *Utrum passio Christi causaverit nostram salutem per modum meriti..., per modum satisfactionis..., per modum sacrificii..., per modum redemptionis ?* » Cette quadruple division a paru propre à fournir le cadre cherché. Tout récemment, le P. Hugon et M. Laminne ont entrepris d'ordonner d'après ce plan, considéré tout à la fois comme suffisant et nécessaire [2], les matériaux théologiques dont on a vu l'abondance et la variété.

Pour cela il faudrait montrer que ces quatre notions représentent autant d'idées bien distinctes et embrassent toutes ensemble les diverses parties d'un même objet, dont elles épuisent ainsi la portée logique. Là est la difficulté et l'on voit tout aussitôt nos commentateurs de la *Somme* aboutir à des interprétations divergentes.

On s'accorde sans peine sur les notions de satisfaction et de mérite : satisfaction suffisante et surabondante, mérites infinis, l'un et l'autre répartis sur nous par solidarité surnaturelle. Le développement est classique. Mais déjà les deux idées sont-elles absolument distinctes ? Pour qui regarde au fond des choses, n'est-ce pas une réalité identique exprimée en deux mots, ou, si l'on veut, traduite en deux con-

1. *Sum. th.*, pars 3a, qu. 48, art. 1-4.

2. Chacun d'eux en fait la déclaration formelle. Voir HUGON, p. 26-27, et LAMINNE, p. 83.

cepts qui n'ont entre eux qu'une distinction formelle : satisfaction désignant l'œuvre du Christ en tant que réparation du péché ; mérite, en tant que source de grâce ? M. Laminne finit par en convenir : « La satisfaction, dit-il, est une espèce de mérite : donner satisfaction pour une faute, c'est en *mériter* le pardon[1]. » Et voilà, de ce chef, deux membres de la quadruple division qui rentrent l'un dans l'autre.

L'embarras est plus grand lorsqu'il s'agit de faire une place au concept d'expiation pénale. « A la vérité, écrit M. Laminne, il n'y a pas au sujet de ce caractère de la Rédemption comme distinct de son caractère méritoire et satisfactoire de définition expresse de l'Église[2]. » Saint Thomas, d'autre part, ne l'a pas expressément catalogué. Comme il faut cependant le faire entrer dans la classification, M. Laminne découvre l'expiation pénale sous la métaphore du rachat, tandis que le P. Hugon l'identifie avec la notion de sacrifice. Dès lors, la rançon pour celui-ci est un simple synonyme de délivrance, et le sacrifice n'arrive pas à dépasser pour celui-là la portée d'une ingénieuse métaphore : « Comme, dans l'holocauste, le feu envoyait vers le ciel la fumée des victimes, ainsi le feu de l'amour qui embrasait le cœur du Christ lui a inspiré la volonté de se livrer à la mort et a fait monter vers le trône de Dieu l'offrande qu'il faisait de lui-même pour le salut des hommes[3]. »

Cette incertitude dans les résultats n'est-elle pas de nature à jeter quelque doute sur la valeur du point de départ adopté ? On ne peut qu'aboutir à une in-

1. J. LAMINNE, *op. cit.*, p. 124. Cf. p. 133.

2. *Ibid.*, p. 138. Pareillement le P. Hugon écrit : « Ces idées ne sont pas toujours nettement distinguées dans l'Écriture et la tradition » (*op. cit.*, p. 14) et en note : « Il faut bien avouer qu'elles ne sont pas toujours suffisamment distinguées dans certains ouvrages actuels. »

3. *Ibid.*, p. 216. Et cependant on entend dépasser les notions de satisfaction et d'expiation (p. 214).

passe en traitant comme quantités distinctes des notions qui expriment seulement divers aspects de la même réalité. Du reste, saint Thomas n'est pas responsable de cette confusion : il est facile de voir, en le lisant, que ses réponses se ramènent toujours au même principe réel, savoir l'amour déployé par le Christ dans sa Passion.

En premier lieu, le Docteur Angélique se demande si la Passion du Christ est la cause de notre salut « *par manière* de mérite » (PER MODUM *meriti*) ; et il est bon de remarquer au passage que cette expression, qui revient chaque fois dans la suite, suggère un rapport d'analogie plutôt que de véritable identité. Dans sa réponse, il ne définit pas expressément le mérite ; mais cette notion se dégage avec toute la clarté désirable des deux propositions suivantes : « *Manifestum est quod quicumque in gratia constitutus propter iustitiam patitur ex hoc ipso meretur... Secundum quod eam* [*passionem*] *aliquis voluntarie sustinet, sic habet principium ab interiori et hoc modo est meritoria.* » Ici donc le mérite apparaît comme la souffrance volontaire d'une âme en état de grâce ; c'est, en tout cas, dans ce sens que ce terme est appliqué à la Passion du Christ.

Passant ensuite à la satisfaction, saint Thomas en donne une définition qui comprend à peu près les mêmes éléments.

Ille proprie satisfacit pro offensa qui exhibet offenso id quod aeque vel magis diligit quam oderit offensam. Christus autem, *ex charitate et obedienta patiendo*, maius aliquid Deo exhibuit quam exigeret recompensatio totius offensae humani generis : primo quidem *propter magnitudinem charitatis...*, secundo *propter dignitatem vitae suae...*, tertio *propter generalitatem passionis...* Et ideo passio Christi non solum sufficiens, sed etiam superabundans satisfactio fuit.

N'est-il pas difficile d'apercevoir, entre le mérite et la satisfaction ainsi définie, quelque différence réelle ? Voici maintenant en quels termes saint Thomas parle du sacrifice.

Sacrificium *proprie* dicitur aliquid factum in honorem proprie Deo debitum ad eum placandum... Christus autem seipsum obtulit in passione pro nobis, et *hoc ipsum quod voluntarie passionem sustinuit Deo maxime acceptum fuit, utpote ex charitate maxima proveniens*. Unde manifestum est quod passio Christi fuerit verum sacrificium.

Ici encore n'est-il pas évident que le sacrifice n'est pas autre chose que la satisfaction sous un autre nom ? Quant à la rançon, le Docteur Angélique est formel.

Quia igitur passio Christi fuit sufficiens et superabundans satisfactio pro peccato et reatu poenae generis humani, eius passio fuit quasi quoddam pretium per quod liberati sumus ab utraque obligatione. *Nam ipsa satisfactio qua quis satisfacit sive pro se sive pro alio pretium quoddam dicitur.*

Ainsi est-ce toujours la même réalité qui revient sous des vocables différents, et ce fait n'a pas échappé à d'excellents interprètes de saint Thomas. On ne trouverait sans doute pas un théologien qui consentît à voir dans le rachat autre chose que la satisfaction. « *Redemptio*, écrit le R. P. Chr. Pesch, *secundum rem idem est ac satisfactio Christi; sed ita appellatur sub alio respectu*[1]. » Ne faut-il pas en dire autant du sacrifice? C'est à quoi se résout le P. Hurter, lorsque, après avoir mis cette notion au premier plan de sa thèse, il arrive à définir son contenu réel.

1. Chr. Pesch, *Compendium theologiae dogmaticae*, Fribourg-en-Brisgau, 1913, t. III, p. 73. Voir également A. d'Alès, *Études*, 20 avril 1913, p. 193.

Haec substitutio symbolica typus erat alterius realis substitutionis, ut quod vetera illa sacrificia ostendebant necessarium et portendebant futurum, *satisfactionem inquam pro peccatis*, ipse se ipsum offerendo in sacrificium adimpleret[1].

Voici enfin des commentateurs de la *Somme* qui absorbent résolument dans l'unité tous les membres de la division quaternaire fournie par le texte. Écoutons un disciple du cardinal Billot, M. G. van Noort :

Cum omnia quae de *satisfactione* Christi dicenda sunt etiam de *merito* eius valeant, cum praeterea *redemptio* et *sacrificium* ad causalitatem satisfactoriam ac meritoriam FERE reducantur, ad vitandas repetitiones de sola satisfactione loquemur[2].

Il est vrai qu'une légère hésitation se traduit encore dans ce mot « *fere* » ; le maître est tout à fait affirmatif.

Ad eamdem causalitatem sive satisfactoriam sive meritoriam pertinent duo sequentes modi... Nam cum dico *per modum sacrificii*, intendo quod passio per quam Christus satisfecit ac meruit fuit opus excellens virtutis religionis, id est verum ac proprium sacrificium. Et similiter, cum dico *per modum redemptionis*, explico specialem quemdam respectum qui attendi debet in satisfactione crucis[3].

Ainsi donc, soit de la lettre même de saint Thomas, soit de l'enseignement des meilleurs théologiens, il résulte que les idées de rançon, de sacrifice, de mérite et de satisfaction, au lieu d'exprimer les élé-

1. HURTER, *Theol. dogm. comp.*, t. II, p. 525. A comparer avec la thèse du sacerdoce et du sacrifice énoncée plus haut, p. 521 et 523.
2. G. VAN NOORT, *De Deo Redemptore*, p. 122. Cf. p. 116, note 3 : « Hinc vides quam affines sint ratio redemptionis et ratio satisfactionis. » Voir également p. 107.
3. Card. BILLOT, *De Verbo inc.*, p. 450-451.

ments partiels et complémentaires d'un même fait, s'appliquent toutes également à la réalité totale du mystère, suivant le point de vue formel duquel on l'envisage. Voilà pourquoi c'est un vice de méthode que de les juxtaposer comme des concepts plus ou moins symétriques, dont la succession encadrerait un tout plus vaste que chacun d'eux ; ce sont plutôt, si l'on ose dire, autant de notions concentriques, superposées par la réflexion à un même objet, dont chacune fait ressortir un aspect. Il faut donc en revenir à la synthèse, qui seule permet de ne pas se méprendre sur la portée de certaines analyses.

II

C'est dans les réalités fondamentales de la foi, par delà toutes les abstractions d'école, que la théologie traditionnelle de l'Église a su trouver le principe vraiment synthétique, le point central et lumineux d'où tout s'éclaire dans une harmonieuse unité.

Est-il besoin de rappeler que la Rédemption est en acte dans l'Évangile, à l'état de donnée vivante et concrète, avant d'être mise en thèses par la réflexion des spéculatifs? Or, ce qui frappe sans doute le plus à travers le touchant récit des textes évangéliques, surtout si l'on pense aux brillantes descriptions que les Prophètes faisaient du Messie, c'est l'humilité et la souffrance du Fils de Dieu. Malgré sa dignité, malgré son innocence, toute sa vie est faite d'épreuves, depuis l'obscurité de son enfance jusqu'aux tribulations de son ministère public et aux avanies de sa passion. Et lorsque des faits extérieurs on remonte aux sentiments intimes de son âme, on y devine une source cachée de nouvelles souffrances, qui éclate au grand jour dans la scène de l'agonie :

toutes les douloureuses contradictions du cœur blessé, de la sainteté offensée, de l'amour méconnu.

Un fait aussi important ne saurait passer pour négligeable, et le cœur du chrétien en perçoit le sens avant même que sa raison ne l'explique. Car la douleur n'a de raison d'être que comme châtiment du péché ; Jésus cependant est innocent et pur : si donc il souffre, c'est qu'il porte la peine des péchés d'autrui. Les Apôtres ne s'y sont pas trompés, qui appliquèrent au Sauveur, dès le premier jour, l'oracle d'Isaïe sur le serviteur frappé pour les péchés de tous et broyé pour leurs iniquités. Avec plus d'analyse, mais non moins de conviction, tous les théologiens reconnaissent depuis à la Passion du Christ un caractère expiatoire. De ce fait nombreuses et mystérieuses sont les raisons. Mais, le péché étant un désordre et comme tel méritant une peine, on conçoit que Dieu, soit pour mieux en montrer aux hommes la gravité, soit pour faire éclater sa propre justice, ait fait entrer la souffrance dans l'économie de la Rédemption.

Non pas sans doute que nécessairement il en doive être ainsi. Mais ce moyen, choisi par Dieu de préférence à tant d'autres, est également celui qui répond le mieux aux convenances de notre nature, puisqu'il est fait pour nous inculquer, et par le cœur plus encore que par l'esprit, ces deux lois fondamentales de l'ordre moral : pas de péché sans châtiment, pas de relèvement sans expiation. A ce point de vue, la Passion fut toujours le thème préféré des méditations chrétiennes, et à juste titre : il n'est pas de source plus efficace de repentir et de pénitence.

En même temps, comment ne pas être frappé de la sainteté parfaite du Sauveur, qui se traduit par la plus constante soumission aux volontés de son Père et donne à sa vie tout entière un caractère

éminemment moral ? Spécialement pour ce qui est de la souffrance et de la mort, non seulement il les accepte avec résignation ; mais, pour dures qu'elles fussent à la sensibilité de son âme, il les embrasse avec une sainte ardeur et une généreuse vaillance. Plus que cela, dans l'hypothèse théologiquement très licite où le précepte de mourir n'aurait pas existé pour le Christ ou bien n'aurait pas eu le caractère d'une stricte obligation, on pourrait dire que l'initiative de ce sacrifice est due à l'élan spontané de son amour. La piété chrétienne ne s'est pas moins attachée à cet aspect de la vie et de la mort du Sauveur et n'en a pas tiré moins de fruits.

Mais, pas plus que l'élément pénal, cet élément moral n'est étranger à l'économie providentielle du salut. Non seulement il y entre à titre pratique, par l'influence toujours attirante et féconde qu'il peut exercer sur nos âmes ; mais il a sa place dans l'économie objective de la Rédemption. C'est, ici encore, une de ces vérités que le cœur du croyant devine, au moins autant que sa raison la prouve.

Qui n'a senti que l'âme de Jésus fut, dès le premier instant, et ne cesse d'être l'objet des complaisances divines ; que sa sainteté est devant Dieu la compensation de nos misères ; que ses mérites sont notre seul espoir dans tous nos besoins et notre refuge en cas de péché ? Et la raison éclairée par la foi montre, en effet, comme autant de déductions certaines, que tout le but de la création est de procurer la gloire de son auteur ; que le grand mal du péché vient de ce qu'il détruit cet ordre providentiel ; que, par conséquent, une des fins de la réparation, la principale sans doute, doit être de le rétablir : ce que le Christ a fait par la valeur morale de ses actes et sentiments, dont l'union hypostatique agrandissait infiniment la grandeur et la portée.

Il faut ajouter d'ailleurs que, si notre analyse peut à bon droit distinguer dans l'œuvre du Rédempteur ce double aspect pénal et moral, ils sont pratiquement confondus dans l'unité d'une vie toute faite d'abnégation. Ni l'expiation, en effet, ne se comprend sans l'amour qui l'accepte ou la provoque; ni l'amour n'aurait tout son sens effectif, s'il n'était consommé dans le sacrifice. Voilà pourquoi c'est à la Passion, ainsi globalement prise et conçue comme le terme d'une vie de dévoûment, que la foi chrétienne a toujours rattaché le mystère de notre salut. Dans ce fait, à son tour la théologie découvre tous les éléments pour une pleine réparation du péché.

Car cette vie et cette mort du Fils de Dieu étaient déjà par elles-mêmes d'un prix incomparable. De plus, en tout cela le Christ agissait au nom de l'humanité, dont Dieu l'avait constitué le chef moral. En lui donc et par lui, on peut déjà dire que tous les hommes rendaient au commun maître leurs hommages et sollicitaient leur pardon, comme de fait après lui, sous l'influence de son esprit et avec le secours de sa grâce, tous les croyants continuent la même œuvre réparatrice. S'il est vrai qu'il n'y a pas d'événement plus important dans l'histoire du monde moral, on comprend qu'il soit le centre du plan divin pour la restauration de l'ordre surnaturel.

On voit ainsi comment, d'après l'Église catholique, le mystère de la Rédemption est situé en pleine réalité historique et psychologique. Ce n'est plus une sorte de schématisme théorique et abstrait superposé arbitrairement au réel; ce sont les faits eux-mêmes, saisis dans leur enchaînement synthétique, dont la foi vient éclairer le sens profond et la valeur transcendante. Au lieu d'être étranger à l'Évangile, le dogme de la Rédemption nous apparaît comme

l'histoire tout entière du Fils de Dieu, dogmatiquement interprétée par l'enseignement de l'Église. Par où le mystère se simplifie au regard du théologien, sans rien perdre de sa signification.

En effet, cette vie et cette mort saintes ne sont-elles pas le plus parfait hommage rendu à la majesté divine et, par conséquent, la compensation de l'injure que lui infligent nos péchés? Dans ce sens on peut parler de satisfaction. On peut même donner à ce mot toute la plénitude de son acception juridique, puisque cet hommage réparateur est offert à Dieu au nom de tous ses frères par le représentant de l'humanité et qu'il tient de la personne qui l'offre une valeur qu'on peut dire infinie. Par lui-même, un acte aussi excellent est capable de rétablir à notre profit, devant l'éternelle justice, l'équilibre de l'ordre moral, sans oublier qu'il doit ensuite être renouvelé par chacun d'entre nous. En même temps il y a là une source inépuisable de valeur morale, c'est-à-dire un titre réel pour le Sauveur aux faveurs divines, dont il bénéficie lui-même largement et qu'il répartit ensuite sur les siens : c'est la notion de mérite. Ainsi se trouvent désignés deux aspects de l'œuvre rédemptrice, devant Dieu comme devant nous : son aspect pour ainsi dire négatif, en tant qu'elle répare le désordre du péché, et son aspect positif, en tant qu'elle nous rend nos droits perdus à la grâce.

Cependant peut-on concevoir un plus parfait exercice de la vertu de religion que la vie tout aimante du Verbe incarné, que cette perpétuelle offrande qu'il faisait à Dieu de sa personne et de ses intentions, de ses moindres actions et souffrances, sentiments qui atteignent leur apogée dans l'épreuve suprême de sa mort sanglante? Or c'est bien là tout l'essentiel de ce que représente la notion religieuse de

sacrifice[1]. Et si l'on veut pousser plus loin l'analyse, il sera facile d'y trouver, avec la piété si théologique du grand siècle, le prêtre et la victime, la préparation et l'offertoire, l'immolation dans sa réalité physique et sa direction formelle, la consommation du sacrifice dans le ciel et la communion du croyant sur la terre.

Que si l'on envisage la Rédemption moins par rapport à Dieu que par rapport à nous, elle apparaît comme une délivrance, une bienfaisante intervention qui brise le joug de notre esclavage spirituel. Et l'image du rachat vient d'autant plus naturellement à l'esprit qu'elle rend assez bien la manière onéreuse dont il a plu à Dieu d'accomplir cette œuvre de salut.

Ainsi toutes les expressions reçues retrouvent leur place et, sans tomber dans un vain formalisme, on rend justice à la tradition qui les a plus ou moins consacrées; mais chacune prend un sens concret, par son contact avec l'unique réalité qui en forme la base. Là-dessus il ne saurait y avoir et il n'y a pas de désaccord entre théologiens catholiques : l'unité organique de la Rédemption est aussi certaine que la continuité manifestée par l'histoire dans la vie du Rédempteur. Si l'école a multiplié les catégories, ce n'est que pour mieux rendre la richesse débordante d'un même fait; et si elle a préféré, comme on l'a vu, le concept de satisfaction, c'est qu'il a semblé plus apte, sans rien supprimer des données traditionnelles, à absorber le contenu réel des autres. De toutes cependant on peut bien dire qu'elles sont incomplètes; mais toutes aussi sont exactes, dans la mesure où elles expriment l'un ou l'autre

1. C'est le renouvellement des mêmes dispositions sous les espèces eucharistiques qui constitue l'essentiel du sacrifice de la Messe.

aspect de l'œuvre totale : savoir le mystère de l'Incarnation et de la Passion du Fils de Dieu, décrété par le Père et accepté par le Fils, dans une commune inspiration d'amour, pour la gloire de Dieu et le salut du monde.

Volontiers bien des théologiens arrêteraient ici leur enquête, dans la paisible possession de ces données communes. Encore est-il que, le dogme étant ainsi posé, on peut en chercher le sens précis, le trait spécifique et essentiel, ce qui revient à savoir quelle importance il convient d'attribuer à ses divers éléments constitutifs. C'est ici que se produisent des conceptions divergentes, qu'il faut essayer de comprendre sans espoir de les réduire à l'unité.

III

Tout d'abord voici l'état des opinions théologiques. En négligeant les conceptions purement formelles, on a pu très justement ramener à trois les explications réelles tentées par la théologie en la matière. Nous empruntons l'exposé méthodique et rigoureux qu'en fait le Dr Heinrichs.

Il y a d'abord la théorie du châtiment (*die Straftheorie*). Sous le nom de châtiment au sens propre, il faut entendre, non pas seulement une peine infligée, mais infligée précisément pour la réparation de l'ordre détruit et de la transgression volontaire. Les autres fins, médicinales, méritoires ou autres, ne sont pas nécessairement exclues; mais elles doivent être subordonnées au but premier et essentiel. Par suite, le sujet propre de la souffrance pénale ne peut être que celui dont la transgression coupable doit être réparée, c'est-à-dire le pécheur lui-même; car le châtiment a précisément pour but de

lui arracher par force ce que sa volonté refuse. Sans doute une autre personne pourrait endosser la peine et fournir ainsi une certaine compensation extérieure à l'ordre détruit. Même alors cependant faut-il, si l'on ne veut pas laisser s'évanouir la notion du châtiment, que la réparation de l'ordre violé soit le motif dominant pour l'infliction de ces peines.

Que si maintenant de la notion de châtiment nous retenons une seule partie, le fait de supporter un mal, et si nous en écartons l'idée de vengeance, pour mettre à sa place, dans celui qui inflige la peine, un sentiment de complaisance pour la volonté qui se soumet volontiers à ce rôle douloureux, nous avons l'idée d'expiation (*Sühne*). Les éléments constitutifs de ce concept sont donc, d'une part, le fait de supporter un mal, d'autre part, l'absence de tout motif de représailles dans l'infliction de ce mal. Par ce dernier point, la théorie de l'expiation s'oppose à la théorie du châtiment, avec laquelle elle coïncide par le premier.

Nous pouvons encore aller plus loin et faire abstraction de n'importe quel mal comme connotation essentielle, de telle sorte qu'il nous reste seulement la complaisance divine pour une action qui est faite en compensation pour le désordre du péché. De cette façon nous atteignons le concept de satisfaction proprement dit. Bien entendu, il n'est pas besoin pour cette idée que l'élément souffrance soit exclu de fait; il suffit qu'il le soit formellement. Par conséquent, dans la théorie de la satisfaction, ce qui apparaît comme essentiel, par contraste avec la théorie de l'expiation, c'est le fait d'offrir une réparation d'honneur[1].

Et l'auteur ajoute pour mieux préciser encore :

Nous concevons ainsi satisfaction et expiation dans le rapport d'une idée plus large à une plus étroite. Tout acte d'honneur tendant à l'acquittement d'une dette est une satisfaction, indépendamment de cette considération

1. Dr L. Heinrichs, *op. cit.*, p. 45.

accidentelle que cet acte comporte ou non le support d'une souffrance. Mais si la souffrance comme telle constitue un élément essentiel de l'hommage réparateur, de telle sorte que l'accent soit mis, non pas sur l'*hommage* dans la souffrance, mais sur l'hommage *dans la souffrance*, alors cette satisfaction s'appelle précisément expiation[1].

Une fois les concepts fondamentaux ainsi définis, faut-il rappeler que chacune de ces théories a été appliquée au mystère de la mort rédemptrice? Sans parler pour le moment de l'ancienne orthodoxie protestante, qui a soutenu la théorie du châtiment dans toute sa rigueur, on a pu voir que certains prédicateurs semblent y glisser par le mouvement d'une éloquence où il entre plus de zèle que de doctrine. On peut chercher des circonstances atténuantes à ces pieuses exagérations: mais il semble difficile que la thèse, réduite à sa forme explicite, trouve jamais de défenseurs. Il suffit, en tout cas, pour dégager l'Église de toute responsabilité, de savoir que pareil langage fut toujours désavoué par ses plus grands théologiens, que les principes qu'il suppose sont opposés à la doctrine catholique la plus certaine. Saint Thomas ne conçoit le châtiment proprement dit que par rapport à un péché personnel. Après avoir parlé de la peine satisfactoire, qui peut très bien être transférée du coupable sur quelqu'un des siens, le saint docteur continue : « *Si loquamur de poena simpliciter, secundum quod habet rationem poenae, sic semper habet ordinem ad culpam propriam*[2]. »

1. *Ibid.*, p. 5, note 2. Cf. Doerholt, *op. cit.*, p. 38.
2. *Sum. th.*, Ia 2ae, qu. 87, art. 7. Cf. *ibid.*, art. 8 : « Si loquamur de poena pro peccato inflicta, in quantum habet rationem poenae, sic solum unusquisque pro peccato suo punitur. » Voir également Laminne, *op. cit.*, p. 139 et 166. M. d'Alès estime néanmoins que

Aussi bien les auteurs qui s'avancent le plus dans cette voie s'en tiennent-ils à la théorie de l'expiation, dont voici les grandes lignes. Une peine était due à nos péchés; mais Jésus innocent et pur a bien voulu la souffrir, et Dieu accepte cette souffrance en compensation de la nôtre. Telle est la conception à laquelle s'arrêtent aujourd'hui les protestants orthodoxes et dont se contentent aussi quelques théologiens catholiques. Où l'on voit que, le concept formel de châtiment étant écarté, l'accent principal est mis sur l'idée de souffrance : c'est la Passion en tant que telle qui expie le désordre du péché; c'est donc elle qui doit être l'objet direct et dernier des complaisances divines. « Dieu pardonne aux pécheurs, *à condition* que le Christ supporte dans sa chair certaines conséquences du péché[1]. » La volontaire solidarité du Christ avec notre race explique ce mystère de substitution.

Quelles que soient les raisons et les autorités dont peut se réclamer le système ainsi conçu, la théologie catholique ne l'a pas adopté et l'on a vu, en effet, qu'il ne laisse pas d'avoir ses inconvénients. C'est d'abord que le remède ne va pas à la racine du mal : un simple acquittement de peine laisse encore intact le désordre essentiel du péché, qui est d'être une offense de Dieu. Avec saint Anselme, ce serait le cas de répéter : « *Nondum considerasti quanti ponderis sit peccatum.* » En second lieu, on aboutirait

« l'idée de châtiment, appliquée discrètement à l'analyse de la Rédemption, ne doit pas scandaliser » et il ajoute que, s'il est vrai qu' « il y a une extrême différence entre le châtiment auquel l'Innocent vient s'offrir... et le châtiment qui tombe sur les coupables..., la différence est tout entière du côté de ceux qui l'endurent, non du côté de Dieu qui l'inflige et qui, dans un cas comme dans l'autre, poursuit la réparation de son honneur ». *Études*, 20 avril 1913, p. 183.

1. J. Laminne, *op. cit.*, p. 167.

dans cette perspective à dire que Dieu a voulu, aimé, cherché, et donc réalisé, la Passion de son Fils formellement et pour elle-même. C'est à quoi nos meilleurs théologiens ne peuvent se résoudre.

Où donc faut-il chercher, d'après eux, le sens de la Passion et la raison formelle de sa valeur rédemptrice? Pas ailleurs que dans les dispositions intimes de l'âme du Sauveur et la dignité infinie de sa personne.

Et qu'on le remarque bien, il n'est pas question de renier aucune des données traditionnelles. La Passion demeure tout entière, avec tous les caractères qu'elle présente, y compris celui d'être, en fait, l'expiation réelle de nos fautes et donc, à cet égard, une saisissante manifestation de la justice divine contre le péché. Mais il faut dépasser cet aspect — accidentel, en somme, et secondaire — pour chercher plus loin la raison ultime de sa valeur, laquelle ne peut être que d'ordre moral. Ce qui offense Dieu dans le péché, c'est la rébellion consciente et libre de la créature; seul un hommage équivalent de soumission et d'amour peut réparer efficacement ce désordre. Voilà ce que Jésus-Christ a fait en notre nom; et cela dans toutes les actions de sa vie, mais surtout en acceptant le sacrifice douloureux qui lui fut imposé par le cours providentiel de sa mission.

« Cette théorie, dit le Dr Heinrichs, peut recueillir en elle-même les principaux éléments par lesquels les deux autres se rattachent à la révélation, sans se heurter aux difficultés dogmatiques qu'elles soulèvent[1]. »

Elle garde, en effet, sa place légitime à la souffrance volontaire, avec tout ce qu'elle a de fondé dans la tra-

1. Heinrichs, *op. cit.*, p. 5.

dition chrétienne et de touchant pour la piété. Puisque cette souffrance expiatoire a été voulue par un décret divin, on peut aussi considérer la Passion dans une certaine mesure comme un châtiment : non pas, certes, le châtiment personnel de Jésus, ce qui serait un horrible blasphème, mais comme le châtiment objectif et impersonnel, si l'on peut dire, du péché.

Cependant, puisqu'on insiste sur le caractère moral de la satisfaction comme le plus important et, à proprement parler, le seul essentiel, on évite de chercher dans cette expiation pénale, si justifiée qu'elle puisse être par des convenances de toute sorte, le but premier de la mort du Sauveur ou le dernier mot de sa valeur salutaire. Une conception établie sur ces principes ne sacrifie aucun des éléments qui sont entrés dans le plan historique de la Rédemption ; mais elle s'efforce de marquer exactement leur place respective, et, parce qu'elle ne transforme pas le fait en droit, ni les circonstances accidentelles en loi nécessaire, elle se trouve plus conforme aux exigences de la saine raison et au récit de l'Évangile.

Telle est, en tout cas, la théologie traditionnelle de l'Église : il n'est pas de fait historique plus avéré. Écho très personnel de la tradition patristique, saint Anselme n'entend pas autrement la satisfaction ; et les théologiens postérieurs, s'ils ont amendé quelques détails du système anselmien, en ont tous conservé l'idée fondamentale. C'est celle-là que l'Église a consacrée comme l'expression la plus complète et la moins inadéquate de sa foi, que les maîtres ne cessent de commenter, et dont s'inspirent les plus humbles manuels, lorsqu'ils reproduisent ces définitions classiques : « *reparatio honoris laesi, recompensatio iniuriae illatae* ».

Il reste seulement à réaliser toute la signification logique et historique de ces formules. A cet égard,

l'exposé comparatif des doctrines protestantes pourra fournir quelque lumière. Mais déjà l'étude qui précède suffit sans doute à caractériser la théologie catholique, laquelle est fondée, non pas précisément sur la Passion en tant que telle, mais sur les vertus dont elle fut une expression sublime, et explique, en dernière analyse, sa signification rédemptrice par sa valeur comme acte de réparation morale : acte personnel du Verbe incarné, et riche, par conséquent, de ses perfections infinies, mais accompli en notre nom et dont une grâce de surnaturelle solidarité nous rend ensuite participants.

Au total, il ne s'agit que de divergences spéculatives. Car, à la base des explications en présence, on trouve les mêmes éléments réels ; toute la différence vient de ce qu'ils sont appréciés suivant une proportion inverse. Dans tous les cas, c'est la sainte Passion du Christ qui nous sauve — et ceci est tout simplement la foi catholique élémentaire. Mais, dans le système de l'expiation pénale, Jésus nous sauve PAR la souffrance, tandis que les théoriciens de la réparation morale aiment mieux dire que Jésus nous sauve DANS la souffrance. En termes d'école, on résumerait assez convenablement la première conception en disant du Christ : « *satisfecit* PATIENDO », et la seconde s'exprimerait sans doute dans la formule : « *satisfecit* PATIENS ».

Ne faut-il voir dans ces distinctions que des subtilités sans importance? Ou bien serait-ce que les théories ainsi qualifiées procèdent de directions différentes et représentent chacune tout un monde spécial d'idées, on pourrait presque dire : toute une conception du christianisme? D'autres dogmes ont bien vu se constituer autour d'eux des écoles rivales, dont les partisans ne semblent pas encore près de s'accorder : ici il serait sans doute plus exact de

parler de tendances. Les âmes méditatives et mystiques, désireuses surtout d'utiliser la Passion pour leur profit spirituel, ne sont pas sensibles aux mêmes aspects que les intelligences raisonneuses, attentives à fixer les conditions théoriques de la Rédemption. Et ceci permet de comprendre pourquoi les unes accordent leurs préférences à l'expiation pénale, dominée par la loi austère de justice, tandis que les autres insistent sur la réparation morale, où sont mises davantage en relief les exigences non moins sacrées de la sagesse et de l'amour.

Mais il importe de ne pas oublier que l'accord est complet sur la même foi fondamentale, encore qu'il ne soit pas interdit d'en chercher la meilleure interprétation théologique.

CHAPITRE VI

FRUITS DU MYSTÈRE.

S'il y a parmi les théologiens catholiques quelque divergence dans l'interprétation spéculative du mystère de la Rédemption, il n'en subsiste aucune dans l'appréciation de ses effets. Une fois de plus il arrive que le contact des réalités pratiques réconcilie ceux que la théorie semblait un moment diviser.

On a même remarqué, bien que la chose n'ait au demeurant rien de remarquable, que l'Écriture se préoccupe moins de nous définir l'essence abstraite de la Rédemption que de nous en montrer les fruits salutaires; et il en est d'ailleurs ainsi de la plus ancienne théologie patristique. N'est-ce pas la démarche naturelle de l'esprit humain que de remonter des effets aux causes? N'est-ce pas surtout le caractère de la révélation divine d'être beaucoup plus une vivante leçon de choses qu'un exposé didactique? Aussi bien, d'après les lois psychologiques de notre nature, là se trouve le secret de son éternelle jeunesse, comme de son inépuisable fécondité.

Voilà pourquoi le mystère de la Rédemption nous est surtout présenté dans ses résultats. On sait d'ailleurs qu'ils sont aussi nombreux que peu synthétisés. Les auteurs sacrés affirment çà et là, avec un parfait ensemble et une surprenante profusion,

que, par le sang du Christ, nous sommes sauvés, rachetés, délivrés, réconciliés, rapprochés, justifiés, régénérés; que la mort du Sauveur est une manifestation de la justice de Dieu non moins que de son amour, une source de paix et de vie pour nos âmes. A travers ces formules variées, on peut apercevoir cependant comme une double affirmation : c'est que, grâce à la Rédemption, un changement s'est produit dans les rapports entre Dieu et les hommes, comme aussi dans l'attitude des hommes à l'égard de Dieu.

Telle est la réalité fondamentale dont les expressions multiples de l'Écriture ne font que décrire les divers aspects et qu'il nous faut maintenant expliquer. Contre cet enseignement de l'Église les objections ont été accumulées comme à plaisir par des controversistes plus soucieux d'attaquer notre foi que de la bien comprendre. Il en résulte beaucoup de préjugés et un certain nombre de malentendus; cependant il n'est sans doute pas impossible de montrer que la doctrine traditionnelle, si on la cherche dans les maîtres de la théologie, non seulement résiste à toutes les critiques, mais se montre capable de satisfaire aux plus légitimes exigences.

I

C'est tout d'abord un article essentiel et caractéristique de notre foi que l'œuvre de la Rédemption est objective. Par où nous voulons dire que la mort de Jésus-Christ a un sens en elle-même et indépendamment de l'effet qu'elle pourra produire sur nous, qu'avant tout acte de notre part elle est valable devant Dieu et pour Dieu en vue de la rémission de nos péchés. Ce que nous nous efforçons de traduire

dans le langage abstrait de la philosophie, le langage populaire l'exprime en formules plus saillantes comme celles-ci : depuis l'immolation du Calvaire, Dieu est prêt à nous accorder son pardon : car la mort sanglante de son Fils a calmé sa colère et désarmé sa justice ; elle a annulé la sentence de mort qui nous condamnait et nous a restitué les droits perdus à l'héritage éternel. Pour le théologien comme pour le simple croyant, la Passion ne perdrait-elle pas, en effet, tout son prix, si elle n'était la cause effective et assurée de notre salut ?

D'autre part, une réflexion élémentaire suffit à faire apparaître de sérieuses difficultés. Tout d'abord la colère de Dieu ne saurait être autre chose qu'une manière de parler et, pour qui ne veut pas être dupe des métaphores familières, rien n'est moins compatible avec une notion philosophique des attributs divins que cette idée d'un changement introduit en Dieu par une cause autre que lui-même. Surtout nous savons par la révélation que Dieu est tout bonté. Déjà il est dit de lui dans l'Ancien Testament : « Tu aimes tout ce qui est et tu ne hais rien de ce que tu as créé « (*Sap.*, XI, 25). *A fortiori* l'Évangile met-il en relief cet attribut d'amour, et nous savons que le pécheur lui-même ne saurait se soustraire à cette obstinée tendresse : c'est le cas d'évoquer les paraboles de l'enfant prodigue et de la brebis perdue. Dès lors, tous les bienfaits de Dieu ne sont dus qu'à l'initiative de sa miséricorde. En particulier, peut-on douter un instant que le décret du salut et plus encore le don de l'Incarnation ne soient autant d'actes spontanés de l'amour divin ? « *Sic Deus dilexit mundum ut Filium suum unigenitum daret* » (JEAN, III, 16).

Ainsi l'œuvre rédemptrice, qui nous apparaissait comme une cause des faveurs divines à notre endroit, doit en être considérée comme un effet : ne sommes-

nous pas jetés dans une impasse? Décisive aux yeux des modernes rationalistes contre la croyance orthodoxe, cette objection ne laisse pas de faire impression sur l'esprit de chrétiens mal assurés. Heureusement l'antinomie prétendue n'est irréductible qu'en apparence.

Il faut avant tout écarter résolument certaines conceptions anthropomorphiques, qu'une polémique tendancieuse voudrait à tort solidariser avec le dogme.

La foi catholique n'admet pas et n'a jamais admis en Dieu de combat entre sa justice et sa miséricorde, comme si l'être divin était partagé entre le besoin de punir et le désir de pardonner. On construirait de la sorte en théologie, comme l'a dit après Strauss Aug. Sabatier, « un théorème analogue à celui du parallélogramme des forces dans la mécanique... : la clémence divine tendant à faire grâce, la justice réclamant un châtiment impitoyable sont deux forces égales, dont la résultante nécessaire est dans la diagonale de la *satisfaction vicaire* [1] ». Il s'ensuit que « le Christ est devenu une sorte de médiateur intra-divin, dont l'office essentiel était de réconcilier en Dieu ses attributs hostiles et de faire la paix et l'unité en Dieu même [2] ». Ce serait évidemment, selon l'expression du même auteur, « pure mythologie ».

Aussi bien est-il besoin de dire que, si quelques prédicateurs ont pu se complaire en de semblables antithèses, propres à frapper l'imagination populaire, la théologie catholique n'est pas tombée dans de si lourdes erreurs? Elle sait que la justice et la bonté de Dieu, bien que légitimement distinguées par la raison, se fondent sans conflit dans l'harmo-

1. A. SABATIER, *op. cit.*, p. 53-54.
2. *Ibid.*, p. 100.

nieuse simplicité de l'être divin. Ce n'est donc pas là-dessus que porte l'œuvre de la Rédemption, et la critique des adversaires, que Sabatier croyait topique, tombe à faux.

Plus encore faut-il éliminer un antagonisme du même genre, mais plus répugnant s'il est possible, qu'on a voulu instituer parfois entre le Père et le Fils, le Père représentant la justice, le Fils incarnant la miséricorde. Inutile d'abonder en de longues considérations pour dire que ces tiraillements ne sauraient entrer dans la Trinité sainte et bienheureuse de notre foi : les trois personnes sont animées à l'égard des hommes d'une même disposition et il ne faut pas craindre d'affirmer que cette disposition n'est autre que l'amour.

Qu'on ne s'imagine pas non plus que cet amour a besoin d'être déterminé, et comme provoqué du dehors, par une intervention bienfaisante ; que la mort rédemptrice de Jésus-Christ a été nécessaire pour surmonter je ne sais quelle divine résistance. Ni la raison ni la foi ne peuvent admettre cette sorte de pression : « Dieu nous a aimés le premier » (*I Ioan.*, IV, 19), et d'un amour éternel. Tous ses bienfaits, tant de l'ordre naturel que de l'ordre surnaturel, en sont la preuve. De cet amour il n'est pas douteux que le don de son divin Fils ne soit l'effet et l'expression suprême, bien loin qu'il en puisse être aucunement la cause.

Et pourtant, dans l'économie du salut, l'œuvre rédemptrice de notre Sauveur a son rôle, sa réelle efficacité, que la théologie permet de comprendre tout comme la foi fait un devoir de l'affirmer. Il n'est besoin pour cela que de distinguer les plans successifs de l'œuvre divine, l'ordre absolu de sa réalisation historique, le décret primordial de son exécution sous condition.

Alors on conçoit que Dieu, plein d'amour pour les hommes, désireux de pardonner leurs péchés et de les ramener à leur destinée surnaturelle, ait pu décréter comme un des éléments de cette œuvre de miséricorde la vie et la mort de notre Sauveur. De la sorte, devant Dieu comme devant les hommes, la mission rédemptrice de Jésus-Christ, qui est un effet et une manifestation de l'éternelle bonté, est en même temps une cause à laquelle est subordonné notre salut et, par conséquent, le pardon divin.

Pour expliquer cet enchaînement, quelques analogies sont classiques. Un riche prend un pauvre à son service par pure charité : cette libre initiative du patron empêche-t-elle ensuite le droit de l'ouvrier à son légitime salaire? De même peut-on supposer — et cet exemple est plus adapté à la question présente — un père offensé qui a résolu de se réconcilier avec son fils et qui même a fait vers lui les premiers pas, tout en lui laissant accomplir encore un geste d'excuse. Cette action a-t-elle perdu sa valeur par le fait que, dans son cœur, le père avait déjà accordé le pardon? Ainsi les mérites de Jésus-Christ peuvent-ils être, aux yeux de Dieu, un titre en notre faveur[1].

Car il n'est pas douteux que nous avions besoin d'être pardonnés. On se ferait une idée singulièrement fausse de l'amour divin, si on oubliait qu'il s'accompagne d'une sainteté également infinie. La théodicée expose comment Dieu, sans changer en lui-même, modifie cependant ses relations envers sa créature suivant l'attitude morale de celle-ci. C'est pourquoi, tout en étant animé pour nous d'un amour

1. Ces principes ont été rappelés avec beaucoup de nerf et de clarté par le R. P. STUFLER contre les critiques tendancieuses de H. Schell. Voir *Zeitschrift für katholische Theologie*, 1906, p. 385-407 et 625-649.

sans bornes, il ne peut que détester notre péché, jusqu'à ce qu'il aperçoive de notre part un mouvement de réparation. Or, c'est le sacrifice de Notre-Seigneur Jésus-Christ qui constitue, comme nous l'avons expliqué, la condition prévue au plan de sa miséricorde. Voilà pourquoi nous lui sommes redevables de notre réconciliation.

D'autant qu'il ne faut pas perdre de vue la solidarité établie par Dieu entre le Christ et nous. Par son Incarnation, le Fils de Dieu est constitué le chef de la famille humaine; il est donc notre représentant, faisant en notre nom ce que nous étions tenus de faire nous-mêmes. C'est pourquoi on peut dire sans exagération qu'en sa personne c'est l'humanité tout entière qui rentre dans l'ordre aux yeux de Dieu et retrouve ses droits à l'amitié divine. Telle est la doctrine explicite de saint Thomas.

Si le Christ a reçu la grâce, ce n'est pas simplement à titre individuel, mais en tant que chef de l'Église[1]... De même donc qu'un organisme naturel réunit dans son unité la diversité de ses membres, ainsi l'Église, qui est le corps mystique du Christ, est considérée comme ne formant avec son chef qu'une seule personne morale[2]... Par suite, le fait que le Christ a souffert volontairement constitue un si grand bien que, pour avoir trouvé ce bien dans la nature humaine, Dieu apaisé oublie toutes les offenses du genre humain chez tous ceux qui s'unissent au Christ souffrant[3].

Il n'y a pas lieu de se demander, en effet, si la médiation du Christ est suffisante pour obtenir ce résultat. On a beaucoup discuté, entre écoles catholiques, pour savoir si les mérites du Sauveur peu-

1. *Sum. th.*, pars 3ª, qu. 48, art. 1.
2. *Ibid.*, qu. 49, art. 1.
3. *Ibid.*, qu. 49, art. 4.

vent, ou non, être appelés infinis; si la satisfaction par lui présentée est valable en justice; si même elle ne serait pas *ad strictos iuris apices*. Quelle que soit l'importance théorique de ces questions, qui ont défrayé de si longues controverses, il faut bien convenir qu'elles ont perdu pour nous de leur intérêt et qu'en tout cas elles ne touchent que des points secondaires. Sans prétendre à une précision juridique, qui est sans doute impossible à atteindre, il nous suffit de regarder l'œuvre du Christ dans la vivante réalité de sa valeur morale.

Assurément c'est bien dans son humanité que Jésus-Christ agit et souffre; mais on ne doit pas oublier la dignité incomparable qui revient à ses actes du chef de l'union hypostatique.

Les opérations humaines du Rédempteur, finies dans l'ordre de l'être, dans leur réalité physique, reçoivent en elles-mêmes et intrinsèquement une dignité infinie dans l'ordre moral... On comprend ainsi qu'elles soient inépuisables... Toutes les actions, mérites et satisfactions. sont les œuvres d'une personne divine qui subsiste et agit dans une nature humaine. Leur valeur, par conséquent, est celle d'un Dieu opérant par le moyen de l'humanité. La nature humaine et la personne du Verbe se sont épousées de manière à former un seul principe total... L'œuvre satisfactoire est donc bien celle d'une personne divine, considérée, non pas toute seule, mais comme agissant par la nature qu'elle s'est unie... La valeur des actes de la personne divine agissant par l'humanité est limitée dans l'ordre physique...; elle est infinie dans l'ordre moral... Or, pour les réparations comme pour les offenses, c'est le point de vue moral qui est surtout en jeu... Les satisfactions de Jésus-Christ, quoique limitées dans l'ordre de l'être, offrent à Dieu une réparation moralement infinie pour toutes les fautes du genre humain[1].

1. Hugon, *op. cit.*, p. 91-93. Des fidèles de Scot se sont ralliés à

Par où l'on voit qu'il faut user de quelque précaution en parlant des effets objectivement produits sur Dieu par la mort rédemptrice.

On dit parfois que la mort du Christ était exigée par le plan divin du salut. Et la proposition, qui est fausse si on l'entend d'une exigence absolue, peut être conservée dans le sens d'une nécessité conséquente, c'est-à-dire subordonnée au libre décret de Dieu[1]. De même ne peut-on affirmer que la croix a désarmé en notre faveur la justice de Dieu, si l'on ne sous-entend qu'elle est, au préalable, le don par excellence, le don de sa miséricorde. Plus souvent et plus volontiers, on dit que le Christ nous a rendu l'amitié divine et nous a rouvert les voies du pardon. Ce qui est très vrai à condition d'observer avec saint Thomas que Dieu ne hait dans les hommes que leur péché, mais qu'il n'a jamais cessé d'aimer leur nature qui est son œuvre. De même, lorsque nous disons que la Passion du Christ nous a réconciliés avec Dieu, il ne faut pas se représenter qu'il commencerait à nous aimer de nouveau, mais que cette Passion salutaire a fait disparaître tout motif de haine, soit en enlevant de nous le péché, soit en lui offrant un bien d'ordre meilleur[2].

Sous le bénéfice de ces observations, on peut et on doit maintenir l'aspect objectif et divin de la Rédemption, qui est comme l'énoncé même du dogme traditionnel. Mais il faut ajouter aussitôt qu'elle présente un côté subjectif, qui découle du précédent et le complète, par lequel, en un mot, la réalité transcendante du mystère a sa bienfaisante répercussion sur notre vie surnaturelle.

ces formules d'un théologien thomiste, ce qui ne diminue en rien leur valeur.

1. *Sum. th.*, pars 3ª, qu. 46, art. 1.

2. *Ibid.*, qu. 49, art. 4, ad 1um et ad 2um.

II

Parce qu'elle est un acte éminemment moral, la mort de Jésus-Christ notre Sauveur devient tout d'abord une source féconde de la plus haute moralité. « *Exempla trahunt* », dit le proverbe; et à quel moment de sa vie le Christ nous a-t-il donné une plus parfaite leçon de vertu, une plus saisissante manifestation de son esprit? « Il n'y a pas, disait-il, de plus grande preuve d'amour que de donner sa vie pour ceux qu'on aime » (JEAN, XV, 13); il n'y a pas non plus de meilleur moyen pour conquérir leur cœur. Si égoïste que soit notre nature, quelque chose en elle est encore sensible à la salutaire contagion du sacrifice et la vue de l'héroïsme suscite dans le plus médiocre d'entre nous un élan au moins momentané d'émulation. C'est pourquoi l'exemple du Fils de Dieu, fidèle et dévoué jusqu'à la mort, patient devant les injures et doux comme l'agneau, soumis en tout à la volonté du Père jusqu'à la plus cruelle immolation, fut toujours le ferment le plus actif de vie chrétienne.

D'ordinaire, les écrivains rationalistes revendiquent une sorte de monopole sur ces considérations morales, par où ils pallient la pauvreté de leur dogmatique. Et, de fait, nos théologiens laissent le plus souvent aux prédicateurs ou aux mystiques le soin de faire valoir ces conséquences pratiques de notre foi. Il n'est pas douteux cependant qu'elles n'appartiennent à la doctrine la plus traditionnelle, où elles ont leur point d'attache et leur plus sûr fondement.

Si nous écoutons les premiers témoins du christianisme, nous recueillons sur leurs lèvres des déclarations significatives et d'un accent incomparable.

« Le Christ a souffert pour vous, écrit saint Pierre aux chrétiens persécutés, vous laissant un exemple qui vous invite à marcher sur ses traces. Il n'a pas commis de péché et le mensonge n'a pas été trouvé dans sa bouche. Maudit, il ne maudissait pas; souffrant, il ne menaçait pas; mais il s'abandonnait à celui qui juge selon la justice. Il a porté nos péchés dans son corps sur la croix, afin que, morts au péché, nous vivions pour la justice » (*I Petr.*, II, 21-24). Saint Paul voit dans le mystère du Calvaire la plus grande preuve de l'amour divin (*Rom.*, v, 8, et VIII, 32) et il invite ses fidèles à une semblable abnégation : « La charité du Christ nous presse... Car le Christ est mort pour tous, afin que ceux qui vivent ne vivent plus désormais pour eux-mêmes, mais pour celui-là qui est mort et ressuscité pour eux » (*II Cor.*, v, 14-15). De ce mysticisme l'Apôtre lui-même est le vivant exemple : « Ce n'est plus moi qui vis, c'est le Christ qui vit en moi; si je vis encore dans la chair, je vis dans la foi du Fils de Dieu, qui m'a aimé et s'est livré pour moi » (*Gal.*, II, 20).

La première et principale marque de cette vie sainte, c'est de ne plus commettre le péché. « Marchez dans la crainte durant les jours de votre exil, dit saint Pierre, sachant que vous n'avez pas été rachetés à prix d'or ou d'argent, matières corruptibles, mais par le sang précieux de l'agneau sans tache qui est le Christ » (*II Petr.*, I, 17-19. Cf. IV, 1-2). On connaît la belle doctrine de saint Paul sur la vie chrétienne. De même que le Christ est mort et ressuscité pour toujours, le chrétien, qui est mort avec le Christ par le baptême, doit vivre avec lui d'une vie toute nouvelle, exempte de péché (*Rom.*, VI, 1-11). La souillure de la chair est particulièrement déplacée dans une âme rachetée à si grands frais (*I Cor.*, VI, 20). Partout le chrétien doit « porter la mortification de Jésus »

(*II Cor.*, IV, 10), de manière à faire de son corps « une hostie vivante, sainte, agréable à Dieu » (*Rom.*, XII, 1).

Mais l'amour de Jésus doit aussi nous exciter à l'amour de nos frères. « Prenez garde, disait saint Paul, de ne pas scandaliser par votre nourriture celui pour qui le Christ est mort » (*Rom.*, XIV, 15). « Au lieu de se rechercher soi-même, il faut que chacun de nous recherche son prochain pour son bien et son édification » à l'exemple du Christ (*Rom.*, XV, 1-3). Mais c'est encore saint Jean, l'apôtre de l'amour, qui a dit à cet égard les paroles définitives : « Nous avons expérimenté son amour en ce qu'il a livré son âme pour nous ; à notre tour, nous devons livrer nos âmes pour nos frères » (*I Ioan.*, III, 16). « Ce qui a manifesté l'amour de Dieu pour nous, c'est qu'il a envoyé son Fils unique dans le monde afin que nous vivions par lui. En quoi apparaît sa tendresse : ce n'est pas nous qui avons aimé Dieu, c'est lui qui nous a aimés jusqu'à envoyer son Fils pour l'expiation de nos péchés. Mes très chers, du moment que Dieu nous a aimés de la sorte, nous devons nous aussi nous aimer les uns les autres » (*ibid.*, IV, 9-11).

Voilà pourquoi, au point de vue du salut individuel, le chrétien se félicite, suivant l'invitation de saint Pierre, « de participer aux souffrances du Christ » (*I Petr.*, IV, 13). Mais il sait aussi que ses sacrifices ont une utilité générale, et chacun peut dire avec saint Paul : « Je me réjouis d'avoir à souffrir pour vous et j'achève dans ma chair ce qui manque aux souffrances du Christ pour son corps qui est l'Église » (*Col.*, I, 24).

A la piété chrétienne de tous les âges la pensée de la Passion a inspiré de semblables sentiments. Il serait facile d'en multiplier les preuves, qu'on peut

trouver à souhait dans les livres d'ascétisme; nous citerons seulement ce passage peu connu d'une lettre d'Abélard à Héloïse.

Est-ce qu'il ne t'invite pas aux larmes et au repentir, le Fils de Dieu innocent, qui, pour toi et pour nous tous, fut arrêté par les méchants, bousculé, flagellé, raillé, souffleté, couvert de crachats, couronné d'épines, et enfin suspendu entre deux larrons sur le gibet ignominieux de la croix, pour y subir la mort la plus horrible et la plus honteuse? Le voilà, ma sœur, ton véritable époux et celui de toute l'Église; ne cesse pas de te le remettre devant les yeux, de le porter devant ton cœur. Vois-le sortant afin d'être crucifié pour toi et portant sa croix lui-même. Sois du peuple fidèle et des femmes qui gémissaient et pleuraient sur lui...

Il souffre volontairement pour te racheter : offre-lui ta compassion ; il est crucifié pour toi : remplis ton cœur de componction... Avec les saintes femmes, prépare des parfums pour sa sépulture, mais de spirituels, bien autrement meilleurs que les corporels : ce sont les seuls qu'il réclame... Lui-même invite ses fidèles à cette compassion et componction, lorsqu'il dit par Jérémie : *O vous qui passez sur le chemin, voyez s'il est une douleur semblable à la mienne;* c'est-à-dire si aucun patient mérite une semblable compassion, puisque moi qui étais seul sans péché je porte le poids des péchés d'autrui. Il est la voie qui mène les fidèles de l'exil à la patrie; de la croix où il crie de la sorte il nous fait une échelle à cette fin. C'est là que le Fils de Dieu a été mis à mort pour toi, qu'il s'est offert parce qu'il l'a voulu. Avec lui souffre et compatis; réalise ce que Zacharie prédisait des âmes dévotes : *On le pleurera comme on pleure un fils unique, on s'affligera comme à la mort d'un premier-né.* Vois, ma sœur, quel est le deuil de ceux qui aiment le roi à la mort de son fils unique ou premier-né. Considère la douleur de la famille, la tristesse de la cour, et, lorsque tu seras parvenue à l'épouse du mort, tu ne pourras supporter ses hurlements douloureux. Que cette douleur soit la tienne, ô ma sœur, que ces gémissements soient

les tiens, ô toi qui as contracté avec ce divin époux un si heureux mariage. Il t'a achetée, non pas avec ses biens, mais avec sa personne : c'est avec son propre sang qu'il t'a achetée et rachetée. Vois donc quels droits il a sur ton cœur et considère combien tu es précieuse à ses yeux... Tu es plus grande que le ciel, plus grande que le monde, toi dont le créateur même du monde est devenu la rançon. Qu'a-t-il donc vu en toi, lui qui n'a besoin de rien, pour que le désir de te posséder lui ait fait affronter les combats d'une mort si cruelle et si honteuse? Que cherche-t-il en toi, si ce n'est toi-même? C'est l'ami véritable qui désire ton âme et non tes biens; l'ami véritable qui, à la veille de mourir pour toi, disait : *Il n'y a pas de plus grand amour que de mourir pour ceux qu'on aime* [1].

Saint Bernard lui-même a-t-il jamais parlé plus touchant langage? Ce qui prouve que le déficit de sa théologie n'empêchait pas, chez Abélard, la vigueur du sens chrétien. Que si l'on veut apprécier cependant comment ce mysticisme se traduit en œuvres effectives, il n'est besoin que de relire cette page des révélations que sainte Gertrude reçut de Notre-Seigneur.

Quand un homme poursuit les intérêts d'un autre de préférence aux siens, il me dédommage de la captivité que j'ai soufferte le matin de ma Passion, quand je fus pris, garrotté et cruellement tourmenté pour le salut du monde. Quand il se reconnaît humblement coupable de quelque faute, il me console du jugement que je subis au point du jour, quand je fus accusé par de faux témoins et condamné à mort. Quand il refuse à ses sens les jouissances qu'ils demandent, il me dédommage de la flagellation que je souffris vers la troisième heure. En obéissant à un supérieur rigoureux, il adoucit les douleurs de ma couronne d'épines. Quand, après avoir essuyé une

1. ABAELARD., *Epist.* V : *P. L.*, CLXXVIII, col. 209-210.

injure, il ouvre le premier les voies à un accommodement, il soutient mon corps fléchissant sous le poids de ma croix. Quand il va, pour ainsi dire, au delà de ses forces, afin d'étendre sa charité au plus grand nombre possible, il soulage mes membres douloureusement étendus sur l'arbre de la croix. Si, pour prévenir un péché, il brave les peines et les reproches, il se montre reconnaissant de la mort que j'ai soufferte pour le salut des hommes. Quand il répond avec humilité aux reproches qu'on lui adresse, il semble, en quelque sorte, me descendre de la croix. En préférant son prochain à lui-même, en le jugeant plus digne que lui des honneurs et des biens, il rend hommage à ma sépulture[1].

Voilà quelques aperçus et quelques textes entre bien d'autres sur la portée morale de la Passion du Christ. Ces considérations et toutes autres qu'il serait facile à chacun de développer sont, en tout cas, la conséquence de la doctrine catholique. Il ne faudrait pas laisser s'accréditer la légende qu'elles sont étrangères à notre théologie, sous le prétexte que celle-ci, retenue par le côté spéculatif du problème, porte de préférence son attention sur de plus contestées.

III

En plus de cette influence plutôt extérieure, la mort du Christ en exerce une plus intime et plus profonde sur qui la considère. à la lumière de la foi. comme la réparation de nos péchés. C'est ici l'aspect propre au dogme catholique et il n'en est pas. si on

1. Cité dans W. FABER, *Tout pour Jésus*, trad. F. DE BERNHARDT, Paris, 1910. p. 154. Parmi les opuscules modernes qui développent ce thème moral, voir MONSABRÉ, *L'âme de Jésus dans sa passion*, Paris, 1903.

sait bien le comprendre, qui fasse mieux ressortir le caractère bienfaisant du mystère.

Il faut seulement supposer pour cela une âme qui a le sentiment de son péché. Pour superficiel que soit le commun des hommes, il en est encore heureusement, par la grâce de Dieu et pour l'honneur de l'humanité, un certain nombre, au moins dans le christianisme, qui ont assez l'amour de Dieu pour comprendre qu'il n'est pas de plus grand mal que de l'avoir offensé et de responsabilité plus redoutable que d'avoir encouru sa justice. Tandis que la foule des inconscients « boit l'iniquité comme l'eau », suivant l'énergique parole de l'Écriture, l'élite des âmes délicates pourrait s'approprier le mot du Psalmiste : « *Peccatum meum contra me est semper* ». Entre ces deux extrêmes se trouve la moyenne des hommes ordinaires, que vient effleurer par moments l'inquiétude de leur destinée, dont par exemple la perspective d'une sanction vient réveiller la conscience endormie, cependant que cet optimisme instinctif des âmes médiocres ne parvient pas toujours à les rassurer sur les suites de leurs fautes.

Dans tous les cas, un seul remède s'offre au pécheur : repentir et réparation. Ce que le cœur sent comme par intuition, la raison le développe et le justifie : nous avons établi plus haut le bien-fondé et analysé les conditions de ce que l'on pourrait appeler la pénitence naturelle. Telle serait, sans l'Incarnation, la situation de l'humanité au point de vue spirituel, et c'est là que l'on peut mesurer comme d'expérience le surplus que l'œuvre rédemptrice du Christ vient apporter à l'âme religieuse.

Nous lui devons d'abord de nouvelles lumières sur le péché. Elles se dégagent assurément des enseignements et des exemples de sa vie sainte ; mais n'est-il pas vrai que, plus que tout, la prédication

muette de la croix nous révèle la nature et la gravité du mal moral? Ces douleurs qui brisent son corps, ces angoisses qui déchirent son âme, depuis la nuit sombre de l'agonie jusqu'au calvaire, tout cela c'est l'œuvre du péché, l'œuvre de l'humaine malice, notre œuvre par conséquent. « *Traditus est propter delicta nostra* », disait saint Paul (*Rom.*, VIII, 24), faisant écho à la grande parole d'Isaïe : « *Vulneratus est propter iniquitates nostras, attritus est propter scelera nostra... : Dominus posuit in eo iniquitatem omnium nostrum* » (ISAÏE, LIII, 5-6). Dans une de ses hymnes, l'Église nous fait chanter encore :

> Culpis satae mortalium
> Te, Christe, spinae vulnerant[1]...

C'est pourquoi, dans la pédagogie catholique, il n'est pas de moyen plus efficace de conversion et de repentance que la prédication de la croix.

Un rationaliste nous suivrait sans doute jusque-là. Aussi bien ne sommes-nous encore qu'à la surface du mystère; car, en même temps qu'une source de lumière, la croix est une force de relèvement, une garantie de pardon. C'est l'espoir et le besoin de l'âme repentante.

> Quando culpis provocamus
> Ultionem iudicis,
> Tunc loquentis protegamur
> Sanguinis praesentia[2].

La révélation nous assure que cette espérance n'est pas frustrée. « Jésus, enseigne saint Paul, nous délivre de la colère à venir » (*I Thess.*, I, 10). « Dieu

1. Office de la sainte couronne d'épines, hymne des Vêpres.
2. Office du précieux sang, hymne des Matines.

prouve son amour envers nous en ce que, lorsque nous étions encore pécheurs, le Christ est mort pour nous. A plus forte raison, maintenant que nous sommes justifiés dans son sang, serons-nous sauvés par lui de la colère » (*Rom.*, v, 8-9). « Du moment que Dieu n'a pas épargné son propre Fils, mais l'a livré pour nous, comment avec lui ne nous donnera-t-il pas aussi toutes choses ? Qui s'élèvera contre les élus du Seigneur?... Le Christ Jésus est mort et, plus encore, il est ressuscité ; c'est lui qui siège à la droite de Dieu afin d'intercéder pour nous » (*ibid.*, VIII, 32-34). « Nous sommes justifiés généreusement par sa grâce, au moyen de la rédemption qui est dans le Christ Jésus » (*ibid.*, III, 24).

Voilà pourquoi « il n'y a plus de condamnation pour ceux qui sont dans le Christ Jésus » (*ibid.*, VIII, 1) ; il leur a rendu l'accès libre et confiant auprès du Père (*Eph.*, II, 18, et III, 12). « Approchons-nous donc avec assurance du trône de la grâce afin d'obtenir miséricorde » (*Hebr.*, IV, 16). Car « le Christ, parce qu'il demeure éternellement, possède un sacerdoce sans fin. Par suite, il peut sauver à jamais ceux qui par lui s'approchent de Dieu, étant toujours vivant pour plaider leur cause » (*ibid.*, VII, 24-25. Cf. X, 19-23).

Toutes les âmes chrétiennes ont ressenti et traduit à leur façon cette confiance que les mérites du Christ Sauveur inspirent à notre misère. A titre d'exemple, on nous permettra de citer quelques fragments d'une méditation de saint Anselme.

Lorsque je prends garde aux fautes que j'ai commises et que je pense aux peines que je dois subir en conséquence, je suis saisi d'une immense crainte. Aussi, l'âme anxieuse et comme assuré de ma perte, je cherche quelque part un peu de consolation. Mais, hélas ! je n'en trouve point. Car ce n'est pas seulement mon créateur

c'est la création tout entière que je suis sûr d'avoir offensée. Mon créateur donc avec toutes ses créatures, offensé par mes péchés, me condamne ; ma conscience chargée d'œuvres mauvaises m'accuse de toutes parts. Donc pas de consolation, ni aucun moyen d'en trouver. Que faire ? Où me tourner dans cette détresse, au milieu de la malice de mes péchés qui m'environne ? Si je veux me retourner vers celui qui fit mon âme droite et supplier sa bonté de me faire miséricorde, j'ai lieu de craindre que cette audace n'émeuve plutôt sa colère et ne le détermine à se venger de tous les crimes que j'ai accumulés contre son amour. Quoi donc ? Demeurerai-je dans cette sorte de désespoir, sans conseil, sans assistance ? Mon créateur cependant me laisse vivre encore et il continue à m'accorder tous les biens nécessaires pour cela. Comme j'en fais l'expérience, mes péchés ne peuvent vaincre son amour...

J'ai appris, et c'est la vérité, qu'il est une source de miséricorde, qui a jailli avec le commencement du monde et ne cesse de couler encore. Il fut extrêmement miséricordieux et bon à l'égard de notre premier père Adam... Dans la suite, il envoya les patriarches et les prophètes... Mais, comme ni les conseils ni les épreuves n'arrivaient à les convertir, sa bonté ne put se contenir davantage. Quittant le sein du Père, il prit une humanité véritable, avec toute les apparences d'un pécheur, et se mit à les inviter doucement à la pénitence... Il était venu pour leur salut, pour les arracher au désespoir... Aussi les pécheurs, témoins de cette bonté, se précipitaient à l'envi à la fontaine de miséricorde pour s'y laver de leurs péchés.

Enfin, l'heure venue de souffrir pour la rédemption des pécheurs,... il se laissa crucifier, et jusque sur la croix il priait son Père pour ses bourreaux... Quel est le cœur si dur, le cœur de pierre, qui ne se laisserait attendrir par tant d'amour ?... Donc que le pécheur ne désespère pas, quand même son âme se serait prostituée à de nombreux amants ; car cette source de miséricorde et de bonté qu'est Jésus-Christ n'est épuisée par aucune faute ni souillée par aucun crime ; mais toujours abondante et pure, elle est prête à recevoir les malades qui viennent

vers elle et à les laver de leurs souillures. Pour que tous les pécheurs fussent assurés de leur pardon, s'ils ont soin de renoncer à leurs péchés et d'en faire pénitence, à raison de son amour pour nous il a livré son corps à la croix. De la sorte, ceux qui étaient morts par le péché et ne pouvaient revenir à la vie qu'au prix de son sang ne doivent plus désespérer à la vue de la rançon qui a été donnée pour leurs fautes...

Souffrez donc, ô Seigneur Jésus, que je regarde votre amour ineffable et que je chante vos miséricordes... Lorsque j'envisage mes fautes, si vous voulez me juger suivant mon mérite, je me sens perdu; mais lorsque je considère la mort que vous avez soufferte pour le salut des pécheurs, je me reprends à l'espérance... Je vous vois mourir pour notre rédemption, vos mains et vos pieds percés de clous, votre côté ouvert par la lance : comment pourrais-je désespérer? Il n'y a qu'une chose que vous réclamez, sans laquelle aucun pécheur ne se sauve : c'est que nous ayons le repentir de nos fautes et que nous prenions soin de les réparer dans la mesure du possible. Dans ces conditions, nous n'avons rien à craindre[1].

Un poète, d'ailleurs obscur, de notre XVIIe siècle exprimait de semblables sentiments dans un sonnet qui jouit à son époque d'un certain succès. Nous le reproduisons ici, moins à cause de son mérite littéraire, que pour le sens chrétien qui s'y traduit avec bonheur sous la pompe conventionnelle des images.

Grand Dieu, tes jugements sont remplis d'équité ;
Tu prends toujours plaisir à nous être propice.
Mais j'ai tant fait de mal que jamais ta bonté
Ne me pardonnera sans blesser ta justice.

Oui, Seigneur, la grandeur de mon impiété
Ne laisse à ton pouvoir que le choix du supplice,
Ta justice s'oppose à ma félicité
Et ta clémence même attend que je périsse.

1. ANSELM., *Medit.* VI ; *P. L.*, CLVIII, col. 736-740.

Contente ton désir, puisqu'il t'est glorieux ;
Offense-toi des pleurs qui coulent de mes yeux ;
Tonne, frappe ; il est temps ; rends-moi guerre pour guerre.

J'adore en périssant la raison qui t'aigrit.
Mais dessus quel endroit tombera ton tonnerre
Qui ne soit tout couvert du sang de Jésus-Christ[1] ?

Et qu'on ne redoute pas qu'au regard d'une théologie plus circonspecte ces pages émues doivent passer pour des affirmations intéressées ou des exagérations sentimentales. A la base de ces effusions pieuses se trouve le roc dogmatique le plus ferme : savoir le fait de notre surnaturelle solidarité en Jésus-Christ, qui nous rend participants de ses mérites. Citons encore cette prière de saint Anselme.

Grâce à vous, votre Fils unique a revêtu la nature humaine qu'il a rendue sans tache à vos yeux... Il a participé à mon humanité pour guérir mon infirmité : d'où était sortie l'offense il a fait monter un sacrifice de louanges et m'a rendu par là agréable à votre bonté. . Voilà mon espoir, voilà toute ma confiance. Si à cause de mon péché vous vous détournez de moi, comme il est juste, jetez du moins sur moi un regard de miséricorde à raison de la charité de votre Fils bien-aimé : voyez dans le Fils de quoi pardonner à l'esclave... Sans doute mon impiété mériterait beaucoup ; mais la piété de mon rédempteur réclame à bon droit bien davantage. Grande est mon injustice : bien plus grande encore la justice de mon Sauveur... Quel est le péché d'un homme que n'ait pas racheté le Fils de Dieu fait homme?... Donc, ô mon Créateur, pardonnez-moi mes fautes à raison des fatigues immenses de votre Fils chéri[2]...

1. Jacques VALLÉE sieur DESBARREAUX, cité dans Fréd. GODEFROY *Histoire de la littérature française* [2], XVIIe siècle : *Poètes*. Paris, 1875, p. 397.

2. ANSELM., *Oratio* II : *P. L.*, CLVIII, col. 864-865.

Bien entendu, cette économie providentielle du pardon requiert notre libre concours. Seul le pécheur peut et doit se repentir, et, si sa contrition est sincère, elle se traduira par un commencement de satisfaction. La Passion du Christ, comme dit saint Thomas, nous a obtenu la rémission de nos péchés à la façon d'une cause générale ; mais encore est-il nécessaire que chacun s'en fasse à lui-même l'application. C'est le rôle de la foi, qui doit devenir le principe d'œuvres effectives [1].

Ainsi le pécheur n'est dispensé de rien : au Dieu qu'il a offensé il doit offrir tout ce que son amour lui suggère de réparations. Mais il a la certitude, quand il a fait son possible, qu'à ses œuvres personnelles toujours déficientes s'ajoutent les mérites infinis de notre Sauveur [2]. Et c'est ici qu'apparaît dans toute sa splendeur l'efficacité dernière de la Rédemption. Non seulement le Christ a satisfait à Dieu pour nous ; mais il nous a rendus capables de satisfaire à notre tour. Entre lui et nous, comme entre les membres d'une même famille, tout est commun. C'est-à-dire que, du dehors, si l'on peut ainsi dire, nous pouvons présenter à Dieu ses mérites comme une caution puissante pour nos péchés ; et c'est ce qui fait, quel que soit le déficit de sa conduite personnelle, l'humble sécurité du chrétien. Plus encore, son esprit et sa vie deviennent les nôtres ; par une mystérieuse solidarité qui va jusqu'à l'identification, le Christ agit en nous et par nous, restituant devant Dieu sa valeur à notre âme régé-

1. *Sum. th.*, pars 3ª, qu. 49, art. 1. « Ut sic passio Christi nobis applicetur, non solum quantum ad intellectum, sed etiam quantum ad effectum. » *Ibid.*, ad 5um.

2. *Sum. th.*, Supplem., qu. 13, art. 4. Voir une très belle et pieuse application dans Bossuet, *Réflexions sur l'agonie de Jésus-Christ. Œuvres complètes*. Besançon, 1836, t. III, p. 539-543.

nérée, la rendant capable de produire à nouveau des fruits de salut sous la forme d'œuvres méritoires et satisfactoires.

Devant ces merveilles de l'ordre surnaturel ainsi rétabli, on comprend que l'Église puisse s'écrier dans un saint enthousiasme : « *O felix culpa quae talem ac tantum meruit habere Redemptorem!* »

IV

Il faut ajouter, pour n'être pas trop incomplet, que l'œuvre rédemptrice du Christ ne se borne pas au cadre de la conscience individuelle ; par la fondation de l'Église, elle atteint l'ordre social.

Qu'est-ce, en effet, que l'Église au regard de la foi, si ce n'est, dans toute la force du terme, le peuple de Dieu? C'est-à-dire l'assemblée des saints ; l'Israël nouveau selon l'esprit, héritier des privilèges de l'ancien ; la famille des enfants de Dieu, qui en Jésus-Christ ont reçu la faveur de l'adoption et le don de l'Esprit ; le peuple chéri sur lequel Dieu ne cesse de jeter des regards de complaisance. En plus de cet aspect qu'on peut dire statique, l'Église est l'oracle de la vérité et la source de la vie spirituelle, un foyer toujours actif de vertus et une vaste puissance de sanctification, par où Dieu continue son œuvre dans le monde des âmes. C'est dans ce but que « le Christ s'est acquis son Église au prix de son sang » (*Act.*, xx, 28) ; car « il s'est livré pour nous, afin de nous racheter de toute iniquité, et de se donner un peuple de choix, pur et fécond en bonnes œuvres » (*Tit.*, II, 14).

Pour exprimer cette réalité si chère à sa foi, saint Paul a multiplié les images. Réconciliés en un seul peuple par le sang du Christ et rapprochés de Dieu,

les chrétiens lui apparaissent comme « un édifice bâti sur le fondement des Apôtres et des Prophètes, dont le Christ lui-même forme la pierre angulaire. Sur lui s'appuie toute la construction, qui s'élève de manière à former un temple saint dans le Seigneur » (*Eph.*, II, 20-21). Encore cette comparaison est-elle insuffisante à rendre le lien organique qui unit le Christ à ses fidèles ; il faut prendre des exemples empruntés à la vie.

Dans le quatrième Évangile, Jésus-Christ se compare à un tronc de vigne dont ses disciples sont les sarments (JEAN, XV, 1 et 5). Plus hardi, saint Paul voit dans l'Église le corps mystique du Christ, c'est-à-dire un organisme spirituel, qui tire de lui, comme notre corps de la tête, le principe de sa cohésion, de son activité, de sa croissance (*Eph.*, IV, 15-16). Un peu plus loin, l'Église est l'épouse du Christ : « Il l'a aimée et s'est livré pour elle, afin de la sanctifier et purifier dans le bain de vie, pour s'offrir à lui-même une Église brillante, n'ayant ni tache ni ride, ni rien de semblable, mais sainte et sans souillure » (*ibid.*, V, 25-27). On ne dépasserait pas la portée de l'allégorie en ajoutant que l'épouse ainsi aimée doit achever son œuvre en donnant à son céleste époux des enfants nombreux et saints.

L'Écriture nous fournit encore une analogie d'ordre liturgique ; et nulle peut-être n'exprime mieux ce caractère à la fois mystique et pratique de société sainte qui appartient à l'Église. En voici l'esquisse dans l'Apocalypse : « Le Christ nous aime et nous a délivrés de nos péchés dans son sang ; il a fait de nous un royaume, des prêtres pour Dieu son Père » (*Apoc.*, I, 5-6). Cette idée convenait tout à fait aux lecteurs juifs de l'Épître aux Hébreux. « Jésus a souffert en dehors de la porte pour sanctifier le peuple par son propre sang... Par lui donc offrons à Dieu

sans cesse un sacrifice de louange, c'est-à-dire le fruit de lèvres qui confessent son nom. Et n'oubliez pas de faire autour de vous le bien avec générosité : Dieu se complaît dans de tels sacrifices » (*Hebr.*, XIII, 12-16).

Mais c'est à saint Pierre que nous devons ce développement classique : « Approchez-vous de cette pierre vivante qu'est le Seigneur, écartée par les hommes, mais choisie par Dieu. Comme des pierres vivantes, à votre tour fixez-vous sur lui, pour que se bâtisse un édifice spirituel en vue d'un sacerdoce saint, destiné à immoler des victimes spirituelles, agréables à Dieu par Jésus-Christ... Vous êtes une race élue, un sacerdoce royal, une nation sainte, un peuple de choix, pour annoncer les vertus de celui qui vous appela des ténèbres à son admirable lumière » (*I Petr.*, II, 4-5 et 9).

Tel est le but poursuivi par Dieu; tel est le résultat obtenu parfaitement, dans l'ensemble, grâce à l'esprit toujours agissant de Notre-Seigneur Jésus-Christ. Mais, par là même qu'elle est sainte, l'Église devient une société sanctifiante. Ce n'est pas dans de vains sentiments qu'elle cherche la gloire et le service de Dieu, mais dans la réalité des œuvres : dans la prédication de l'Évangile, dans l'abnégation et la charité, dans la pratique de toutes les vertus.

En plus de cette influence extérieure sur les hommes, et sans oublier l'action intime de la grâce, Dieu a enrichi son Église de moyens spéciaux de sanctification par lui assurés d'un infaillible succès : savoir les sacrements. Par eux la vie surnaturelle est créée, développée, rétablie dans les âmes ; par eux comme par autant de canaux, nous arrive cette « eau de la vie éternelle », dont les mérites du Christ sont l'intarissable source. Toute âme chrétienne peut ainsi devenir, suivant la parole du Psalmiste, « comme un

arbre planté près d'un courant d'eau, qui donne son fruit en sa saison et dont le feuillage ne se flétrit point » (*Ps.* I, 3). Aussi l'Église, qui tout à la fois contient et produit ces plants précieux, forme-t-elle pour son divin maître un vrai jardin de délices. Par la vertu du sang du Christ, la terre morale, qui fut maudite au jour de la chute non moins que la terre physique, a retrouvé la surnaturelle fécondité qui n'a pas été rendue à celle-ci.

Si donc l'on voulait avoir un aperçu complet de la Rédemption, il faudrait réunir en un faisceau toutes les prières. vertus et bonnes œuvres qui se sont épanouies dans l'Église comme autant de fleurs célestes, toutes celles aussi que le rayonnement visible ou invisible du soleil évangélique a suscitées même en terre infidèle [1]. Plus que cela, il faudrait remonter jusqu'aux origines de l'humanité; car toutes les grâces que Dieu accordait aux croyants de l'Ancien Testament et aux peuples païens étaient une application anticipée de l'œuvre rédemptrice. Dans l'ordre du bien comme dans l'ordre du vrai. tout est dû au Fils de Dieu : véritablement, « il n'est pas d'autre nom sur la terre qui soit donné aux hommes pour être sauvés » (*Act.*, IV, 12). Toutes choses ont été faites en lui (*Col.*, I, 16); en lui également toutes ont été restaurées (*Eph.*, I, 10).

C'est de quoi l'Église. consciente de ce mystère d'amour, ne cesse d'offrir à Dieu sa reconnaissance. Or il se trouve que sa plus solennelle action de grâces, l'acte suprême où s'expriment tous ses devoirs et tous ses besoins, n'est autre que le sacrifice du Calvaire reproduit sur l'autel eucharistique. Entre les mains de l'Église. Jésus-Christ renouvelle

1 Voir J. V. Bainvel, « *Hors de l'Église pas de salut* », Paris, 1913. L. Capéran, *Le salut des infidèles. Essai historique*, et du même, *Essai théologique*. Paris. 1912.

son unique offrande pour la gloire de Dieu et le bien de nos âmes : « *Idipsum quod semel in cruce perfecit non cessat mirabiliter operari, ipse offerens et ipse oblatio.* » Aussi sera-ce encore à la liturgie de la Messe que nous emprunterons la formule qui nous paraît le mieux synthétiser la portée de l'œuvre rédemptrice consommée au Calvaire : « *Per ipsum, et cum ipso, et in ipso, est tibi, Deo Patri omnipotenti, in unitate Spiritus Sancti, omnis honor et gloria.* »

Si l'on se rappelle que la mission essentielle de l'humanité était de réaliser la plus grande gloire de Dieu, mais que la déchéance originelle, suivie d'innombrables fautes, était survenue comme un invincible obstacle, on peut apprécier toute la grandeur et la portée de l'œuvre rédemptrice, telle que l'entend la doctrine catholique, puisqu'elle a précisément pour but et pour résultat de détruire l'obstacle et par là de rétablir le genre humain dans sa fin providentielle.

CHAPITRE VII

RAISON D'ÊTRE DU MYSTÈRE.

Il ne suffit pas à notre esprit de constater les faits, s'il n'en perçoit en même temps la raison d'être. Ce même besoin, qui, dans l'ordre profane, a donné naissance à toutes les recherches scientifiques et philosophiques, explique et justifie, s'il en était besoin, les respectueuses curiosités du théologien en présence des réalités sublimes que lui fournit la foi. Lui aussi, il veut — ou voudrait — *scire per causas*. Après avoir recueilli le dogme dans la tradition divine et l'enseignement de l'Église, après l'avoir analysé de son mieux, il éprouve le désir de le rattacher au reste des vérités connues, de l'encadrer, en un mot, dans l'ensemble de ce vaste système qu'est le monde surnaturel. Il est *a priori* puissamment sollicité à cet effort de synthèse par la sincérité même de sa foi. Un croyant ne saurait douter que la révélation ne réponde à un plan d'admirable sagesse. Dès lors, et quoi qu'il en soit de certaines spéculations intempestives ou immodérées, ne faut-il point admettre que nos mystères obéissent à une logique supérieure, dont nous sommes autorisés, pour ne pas dire invités, à rechercher la trace?

C'est pourquoi les théologiens catholiques ont en-

trepris d'explorer le « pourquoi » aussi bien que le « comment » de la Rédemption. Saint Anselme se pose hardiment cette question capitale, qui forme le titre même de son traité : *Cur Deus homo?* Le problème devient désormais classique dans les Sommes du moyen âge et dans les manuels modernes. Mais on aurait tort de croire à une invention de la scolastique. Sous une forme sans doute moins rigoureuse, la même question se rencontre chez tous les Pères depuis saint Irénée [1], et de leurs réponses se dégage un ensemble d'idées convergentes que l'École devait ensuite systématiser.

On dira que c'est une illusion bien présomptueuse que de spéculer sur un plan aussi mystérieux de la divine Providence, dont au surplus tant d'éléments nous échappent ; qu'on s'expose au danger de compromettre la révélation en la soumettant aux exigences de notre raison, de mettre une logique rigide et un ordre absolu là où il faudrait reconnaître et adorer l'œuvre de l'amour. Tous ces griefs peuvent n'être pas entièrement chimériques ; mais ici encore l'abus ne doit pas faire condamner l'usage. La tradition du passé nous est, à cet égard, une garantie : et l'on verra sans doute qu'il peut y avoir une spéculation théologique légitime et bienfaisante, en même temps que respectueuse du mystère.

En tout cas, il ne faut point se dissimuler l'étendue immense et la difficulté du problème. C'est de la foi qu'on doit partir comme d'un fait pour en retrouver la raison. Or, le dogme catholique comporte les quatre chefs suivants : un décret initial de Rédemption ou restitution de l'ordre surnaturel ; restitution moyennant une satisfaction intégrale ;

1. N'a-t-on pas dit qu'il y a dans le *Contra haereses* « un *Cur Deus homo* précoce » ? A. Réville, *De la Rédemption*, p. 19.

satisfaction par l'incarnation d'une personne divine ; Incarnation accompagnée de la souffrance et de la mort. Autant de théorèmes dont la théologie prend à charge de montrer l'enchaînement.

Deux écoles ou tendances extrêmes se manifestent à cet égard dans la pensée chrétienne : d'une part, les spéculatifs qui prétendent tout démontrer; de l'autre, les mystiques pour qui tout est également impénétrable. Entre les deux s'étend la *via media* de la grande tradition catholique, où la raison et la foi conservent chacune leur place et s'unissent dans un harmonieux concours.

I

Dieu tout d'abord a voulu racheter l'humanité après sa chute et ce décret primordial est sous-jacent à toute l'économie postérieure du salut. Pourquoi donc cette volonté primitive de Rédemption, quel que doive être ensuite le mode choisi pour la réaliser? Si téméraire que puisse être cette question, c'est pourtant la première qui se pose à l'esprit du théologien.

Elle s'impose à lui d'autant plus que d'autres créatures sont tombées, sans que soit intervenue pour elles la même mesure de clémence. La même foi qui nous apprend la chute des mauvais anges nous interdit d'espérer pour eux aucun pardon : l'Église a désavoué les rêveries d'Origène sur l'universelle *apocatastasis* [1]. Pourquoi donc cette différence à notre profit? Certains apologistes, pour pallier le

1. Voir, parmi les condamnations portées contre Origène et ratifiées par le pape Vigile (543), le canon 9. DENZINGER, n° 211.

scandale de la chute originelle, disent volontiers que Dieu en la permettant prévoyait aussi le remède. Mais n'est-ce pas entreprendre d'éclairer *obscurum per obscurius*? En effet, c'est l'idée même d'une réparation offerte à la défaillance humaine qu'il s'agit d'expliquer.

A cette tentative il semblerait que le *sensus catholicus* doive opposer tout aussitôt la question préalable : comme s'il nous était loisible de scruter les secrets divins, comme surtout s'il était permis de supposer, à l'origine de notre salut, autre chose qu'un acte libre d'amour et de miséricorde! Cependant, sans parler du panthéisme qui doit admettre l'universelle nécessité, ni de certaine philosophie théiste qui professe l'optimisme absolu, on constate à toutes les époques, chez des croyants authentiques, une tendance à proclamer nécessaire cet acte initiateur de notre Rédemption.

D'où pourrait venir cette nécessité? Ce n'est pas évidemment du côté de l'homme. En effet, outre que l'homme, étant une créature, n'a pas en lui-même de droits qu'il puisse opposer à Dieu, sa défaillance volontaire et gravement coupable ne lui permet d'attendre qu'un juste châtiment. Il faut donc recourir aux seules exigences intimes de l'être divin et, de fait, successivement on a fait appel à tous les attributs de Dieu.

Le premier qui se présente à une réflexion sommaire, c'est la bonté. Si l'humanité est coupable, Dieu est bon : notre immense détresse ne doit-elle pas incliner son cœur à la miséricorde? Mais cette considération est encore trop *ab extrinseco* pour être absolument topique. Aussi nos théologiens s'élèvent-ils plus haut, jusqu'à invoquer les attributs proprement divins de toute-puissance, de sagesse, d'immutabilité. Dieu est tout-puissant : pourrait-il avoir

l'air d'échouer devant la force du mal? Dieu est infiniment sage : doit-il laisser à jamais interrompu le plan qu'il avait conçu pour la manifestation de sa gloire et peut-il permettre dans l'univers moral le règne définitif du désordre?

Volontiers les anciens Pères dramatisaient ces idées sous la forme d'un duel entre Dieu et Satan : « Tout le plan du salut, écrit saint Irénée, était par la volonté divine disposé de telle sorte que Dieu ne fût pas vaincu et que sa prudence ne fût pas atteinte [par le triomphe du démon][1]. » Sans négliger cette comparaison, saint Athanase s'attache davantage à la divine sagesse.

Il était inconvenant que des créatures douées de raison et admises à la participation du Verbe périssent et par la corruption retombassent dans le néant. Car il n'était pas digne de la bonté de Dieu que ses créatures fussent détruites par la fraude du démon à l'égard des hommes; il était inconvenant au suprême degré que l'œuvre de Dieu parmi les hommes cédât devant leur négligence ou la fourberie des démons... A quoi bon leur donner l'être au commencement? Il fallait ne pas les créer plutôt que, une fois créés, de les abandonner à la ruine. C'est, en effet, la faiblesse plutôt que la bonté qui ressort de cette négligence, si Dieu laisse périr son œuvre après l'avoir faite, bien plus que s'il n'avait pas créé d'homme du tout. S'il n'avait pas créé l'homme, personne ne penserait à l'accuser de faiblesse; du moment qu'il l'a fait et créé pour être, il serait tout à fait absurde que ses œuvres périssent, et plus encore sous les yeux de leur auteur. Il ne fallait donc pas permettre que les hommes fussent abandonnés à la corruption, parce que c'est chose indécente et indigne de l'excellence de Dieu[2].

1. IREN., *Contra haereses*, III, 23, 1.

2. ATHANAS., *De Incarnatione Verbi*, 6; *P. G.*, XXV, col. 108. Cf. *ibid.*, 13, col. 117-120.

Saint Anselme renforce ces considérations par la notion d'immutabilité divine.

> Ou Dieu réalisera les desseins qu'il a formés sur l'humanité, ou il a fait en vain cette nature sublime. Mais, du moment qu'il n'a rien fait de plus précieux que la créature raisonnable destinée à jouir de lui, il lui répugne tout à fait d'en laisser périr absolument aucune.

Et son disciple Boson de répondre : « Je comprends que nécessairement Dieu doit achever ce qu'il a commencé, sous peine de paraître, contre toute convenance, échouer dans son entreprise. » De nouveau, pour répondre à une objection, le maître expose qu'il y a une nécessité qui augmente l'amour et le bienfait, quand on s'y est soumis volontairement.

> Car il n'ignorait pas ce que devait faire l'homme, lorsqu'il l'a créé ; en le créant par amour, il s'est donc quasi obligé spontanément à parachever l'œuvre de bien commencée... Cette nécessité n'est autre chose que l'immutabilité de sa propre excellence, qu'il tient de lui-même et non d'un autre. Ce n'est donc qu'une nécessité improprement dite. Disons cependant que nécessairement la bonté divine, à cause de son immutabilité, doit achever sur l'homme l'œuvre entreprise, quoique tout le bien qu'il fait soit pure grâce [1].

Ce n'est pas le moment de rechercher si ces déclarations sont, ou non, susceptibles d'une exégèse bénigne [2]. Il est certain qu'elles ont au moins l'air d'instituer une sorte de nécessité, s'imposant à Dieu

1. Anselm., *Cur Deus homo*, II, et 5 ; *P. L.*, CLVIII, col. 402-403.
2. Pour ce qui concerne spécialement saint Anselme, voir notre article du *Bulletin de Littérature ecclésiastique*, 1910, p. 14-18.

même, de pourvoir à notre relèvement. En quoi elles se heurtent à la révélation divine la plus formelle : « *Iustificati gratis, per gratiam ipsius* » (*Rom.*, III, 24), « *Gratia estis salvati per fidem et non ex vobis; Dei enim donum est* » (*Eph.*, II, 8). Aussi sont-elles désavouées par l'unanimité des croyants, qui saluent avec émotion et reconnaissance, dans le décret de notre Rédemption, un acte libre et tout gratuit de l'amour de Dieu pour nous.

Il n'est pas difficile ensuite aux théologiens de montrer combien est fragile la thèse inverse. Tous les arguments qu'on voudrait bâtir sur les perfections divines s'écroulent devant une seule observation : c'est que la liberté humaine entrait dans le plan divin, avec tout le surcroît de gloire, mais aussi avec tout l'aléa qu'elle comporte. Il ne s'agit pas d'un obstacle imprévu, surgissant comme du dehors en travers de l'œuvre divine, mais d'une condition posée par Dieu même à l'accomplissement de ses desseins. Dès lors, si l'humanité est déchue, c'est uniquement par sa faute; les attributs divins sont à couvert, si l'on peut ainsi dire, et il ne reste plus à Dieu que de trouver dans le châtiment des coupables la gloire qu'il n'a pas retirée de leur persévérance. Toutes les raisons données pour faire l'apologétique du péché originel seraient à rappeler ici ; elles établissent en même temps la souveraine liberté du pardon divin.

Si elle n'était pas nécessaire, du moins faut-il dire que la Rédemption de l'humanité nous apparaît comme hautement convenable. Les Pères que nous avons cités ne voulaient sans doute pas dire autre chose; en tout cas, c'est seulement sous cette forme atténuée que la théologie a incorporé leur doctrine.

Il était très convenable que la nature déchue fût relevée. Et cela d'abord du côté de Dieu, parce que dans

cet acte se manifeste sa miséricorde, sa puissance et sa sagesse : sa miséricorde, en tant qu'il n'a pas dédaigné la faiblesse de sa créature ; sa puissance, en tant que par sa vertu il a compensé le déficit de nous tous ; sa sagesse, en tant qu'il montre n'avoir rien fait pour rien. C'était convenable aussi du côté de la nature humaine, qui était tombée dans son ensemble ; et de même encore si l'on envisage la perfection de l'univers, qui est ordonné tout entier pour ainsi dire vers le salut de l'homme[1].

Saint Bonaventure développe davantage les considérations anthropologiques indiquées ici par le Docteur Angélique.

La même convenance apparait, du côté de l'homme, si l'on considère la dignité de la nature humaine, le mode de sa chute, l'état où l'a mise sa défaillance. En effet, la dignité de l'homme est telle que c'est pour lui que tout a été fait. Si donc l'homme manquait sa fin, toutes choses en seraient pareillement privées. D'ailleurs, on sait quel fut le mode de sa chute : l'humanité est tombée tout entière par la faute et la suggestion d'un autre. Il convenait donc qu'elle fût tout de même relevée par un autre... L'état de l'homme après sa chute appelle aussi un relèvement ; car cet état est fait de pénitence et de misère. Or la pénitence apaisait d'une certaine façon la justice divine, tandis que la misère appelait la miséricorde. De toutes façons, il était convenable que le genre humain fût racheté[2].

Pour achever d'élucider ce problème, les théologiens catholiques ont expliqué que la volonté de l'homme est fragile, tandis que l'être angélique se fixe pour toujours et en parfaite connaissance de cause dans chacune de ses décisions ; que les anges

1. THOM., *In III Sent.*, Dist. XX, qu. 1, art. 1, solutio I. *Opera omnia*, édition VIVÈS, t. IX, p. 301.
2. BONAVENT., *In III Sent.*, Dist. XX, qu. 1, art. 1. Édition de Quaracchi, p. 418-419.

sont tombés par une défaillance personnelle, tandis que nous avons été englobés par solidarité dans la faute du premier père. Ainsi peut-on comprendre que Dieu fût particulièrement incliné à nous faire miséricorde. Mais, s'il reste toujours dans les décrets divins quelque chose d'obscur à nos yeux, notre dialectique doit céder la place à la foi qui s'incline devant le mystère et se garder de tout prétendu raisonnement qui aboutirait à diminuer dans le Dieu rédempteur la part de l'amour.

II

Une fois cependant que Dieu a décrété notre Rédemption, comment réaliser cette œuvre? Théoriquement bien des moyens apparaissent possibles, depuis la condonation pure et simple, jusqu'à la satisfaction intégrale. Lequel était nécessaire?

Sans parler des droits du démon, qui sont depuis longtemps sortis de notre horizon théologique, sans invoquer les besoins divers de la nature humaine, il serait facile d'étaler les exigences quasi contradictoires des attributs divins. D'une part, la justice réclame que le désordre du péché ne demeure pas sans réparation : l'honneur de Dieu y est intéressé, non moins que l'harmonie du monde moral et l'intérêt de la conscience humaine. Mais, d'autre part, puisque Dieu est un Père, sa miséricorde nous invite à attendre qu'il nous accordera le pardon le plus facile et le plus généreux.

Cet exposé, qui pourrait être développé sans peine et qui d'ailleurs a été fait abondamment par les grands scolastiques, aurait du moins l'avantage de faire saillir les faces diverses du problème et d'en montrer la complexité. Il y a chance, par conséquent,

qu'une enquête purement théorique n'aboutirait qu'à des résultats incertains. On sait cependant quelle est la solution fournie par la foi : c'est que Dieu a voulu subordonner son pardon à une réparation — et une réparation adéquate — du désordre représenté par la faute. Tel est le fait. En droit, la théologie catholique a pris la même position moyenne que nous avons rencontrée tout à l'heure : ce moyen n'était pas nécessaire ; mais du moins il nous apparaît comme souverainement convenable.

Diverses raisons appuient cette convenance, qui ont été exploitées tour à tour suivant les préférences de chacun.

On se plaît d'ordinaire à faire valoir des motifs d'ordre proprement théologique, c'est-à-dire fondés sur la nature de Dieu, et beaucoup de théologiens ne laissent même pas entendre qu'il puisse y en avoir d'autres. Dans cette perspective, on insiste sur les exigences de la sainteté divine. Car l'amour de Dieu et, par conséquent, sa miséricorde ne doivent pas être considérés comme des puissances inconditionnées : il faut tenir compte en même temps de la justice, qui réclame le rétablissement objectif de l'ordre, l'affirmation des droits du créateur violés par le péché. Quelques auteurs, surtout protestants, ont poussé la logique jusqu'à dire que, si ces deux attributs devaient être décidément incompatibles à nos yeux, il faudrait sacrifier la miséricorde, pour mieux affirmer la justice qui nous apparaît essentielle à l'être divin.

Ces exagérations mises à part, il n'y a dans un tel raisonnement rien que de légitime : il est dans le rôle du théologien de ne pas laisser prescrire, en regard de certain sentimentalisme, les exigences de la sainteté divine, proclamées par le sens religieux non moins que par la raison. Pourtant le métaphysicien le plus confiant dans ses déductions doit convenir

que les secrets de Dieu nous échappent. Ici particulièrement, si l'on fait intervenir la notion de bonté, il nous devient difficile de l'harmoniser avec l'idée de justice et notre intelligence a quelque peine à réaliser cet accord fondamental qu'elle entrevoit dans les profondeurs de l'être divin. Aussi n'est-il pas rare que ces sortes de spéculations arrivent à créer en Dieu même une apparence de conflit, lequel se résout ordinairement au profit de la rigueur : le Dieu de ces théologiens est surtout un Dieu sévère, dont la miséricorde est plutôt affirmée que bien mise en relief.

Frappés de ces inconvénients, d'autres aiment mieux recourir à des considérations d'ordre anthropologique, toujours plus accessibles aux prises de notre intelligence [1]. D'après eux, si Dieu a voulu une réparation du péché, c'est moins pour lui-même que pour l'honneur et le bien de l'humanité. Il y aurait pour elle quelque chose d'humiliant dans le pardon pur et simple, qui soulignerait son indignité tout en l'effaçant. Au contraire, par la satisfaction qui lui est demandée et dont Dieu la rend en même temps capable, elle reçoit le moyen de payer un peu sa dette, d'acquérir une valeur personnelle, et, par là même, elle se trouve plus parfaitement rétablie dans sa dignité primitive. C'est la différence qu'il y a entre le créancier libéral qui remet sa dette à un débiteur insolvable et celui qui lui fournit des fonds pour s'acquitter. Qui ne voit combien ce dernier rôle est plus digne de la sagesse divine ?

On se place quelquefois encore à un point de vue pédagogique. L'humanité en général, et chacun des hommes en particulier, avait besoin de comprendre la tragique gravité du mal moral. A cet égard, un

1. Sur cette question et les suivantes, voir un bon développement dans J. V. Bainvel, *Nature et surnaturel*, p. 254-285.

pardon trop facile eût été d'un fâcheux exemple, tandis qu'une sanction légitime est un excellent moyen de redresser les consciences. Et ce motif secondaire peut aussi entrer en ligne de compte à côté des autres.

Au demeurant, ces diverses raisons n'ont rien d'exclusif et il faut sans doute les réunir toutes ensemble pour avoir une vue moins incomplète du mystère. On a montré récemment, avec beaucoup de vigueur, comment saint Anselme, le premier théoricien de la satisfaction, qui n'est certes pas porté à diminuer les droits de Dieu, fait cependant une place essentielle dans son système aux considérations tirées de la nature humaine. Car Dieu voulait — le saint docteur va jusqu'à dire : Dieu devait — rendre à l'homme intégralement sa dignité perdue ; or « l'homme ne serait pas heureux, s'il demeurait soit indigne, soit pécheur[1] ».

Enfin, les grands scolastiques ont synthétisé ces diverses considérations, en faisant à chacune la place qui lui convient.

Il était convenable que la nature humaine fût relevée par le moyen d'une satisfaction. D'abord du côté de Dieu : car la justice divine est manifestée, en ce que la faute est effacée par une peine. En second lieu, du côté de l'homme, qui, par la satisfaction, est plus parfaitement restauré. S'il n'avait pas entièrement satisfait, il n'aurait pas après le péché la même gloire qu'il avait dans l'état d'innocence. Car il est plus glorieux pour l'homme de réparer sa faute par une satisfaction complète que d'en recevoir le pardon sans condition, tout de même qu'il lui est plus glorieux de mériter la vie éternelle que de la recevoir sans mérite. En effet, ce qu'on mérite, on le tire en quelque sorte de soi-même, dans la mesure même de

1. *Cur Deus homo*, I, 24 ; col. 398. Cf. HEINRICHS, *op. cit.*, p. 61-65.

l'effort méritoire ; ainsi la satisfaction fait que celui qui la fournit est en quelque sorte la cause de son pardon. En troisième lieu, une satisfaction était convenable du côté de l'univers ; de cette façon la faute est remise dans l'ordre par la peine satisfactoire et par là même il ne reste rien dans l'univers qui soit désordonné [1].

A ceux qui s'inquiètent de la miséricorde divine saint Thomas répond :

Elle ne se manifeste jamais mieux qu'avec le mode présent d'une rédemption opérée par la satisfaction. De la sorte, en effet, Dieu n'a pas seulement voulu écarter de l'homme le péché, mais ramener sa nature à sa dignité première — et cette dignité demeure à jamais, tandis que la peine passe en peu de temps . Ainsi donc la miséricorde est mieux manifestée par le don d'une dignité éternelle que dans le pardon d'une coulpe temporelle [2].

Mais encore, dira-t-on, si une satisfaction n'était pas nécessaire, que devient la justice? Voici la réponse du Docteur Angélique.

Cette justice elle-même dépend de la volonté divine... Si Dieu, en effet, avait voulu racheter l'homme de son péché sans aucune satisfaction, il n'aurait pas agi contre la justice. Un juge ne saurait, sans manquer à la justice, laisser une faute inpunie, parce qu'il s'agit des droits d'un tiers, dans le cas, par exemple, d'une faute commise contre un autre homme, contre l'État, ou contre un chef supérieur. Mais Dieu n'a pas de supérieur : il est lui-même le bien supérieur et commun de tout l'univers. Voilà pourquoi s'il remet le péché, qui n'a caractère de faute que parce qu'il est commis contre lui, il ne fait de tort à personne [3].

1. THOM., *In III Sent.*, Dist. xx, qu. 1, art. 1, solutio II, p. 301-302. On trouve une semblable doctrine chez saint BONAVENTURE, *In III Sent.*, Dist. xx, art. 1, qu. 2, p. 419-422.
2. *Ibid.*, ad 2um.
3. *Sum. th.*, pars [illegible], qu. 46, art. 2, ad 3um.

C'est ainsi que la théologie catholique, sans compromettre la liberté de Dieu, s'est efforcée de comprendre les raisons qui ont inspiré le plan de Rédemption choisi par sa sagesse.

III

Il faut maintenant faire un pas de plus. Car cette satisfaction exigée, Dieu n'a pas voulu qu'elle fût quelconque : il l'a voulue aussi grande que la faute à réparer, et c'est pour cela qu'il a décrété l'Incarnation de son Fils.

Devant ce mystère par excellence de la foi et de l'amour, il semble que le croyant ne puisse que répéter avec les élus de l'Apocalypse : « A celui qui siège sur le trône et à l'agneau, bénédiction et honneur, gloire et puissance dans tous les siècles! » (*Apoc.*, v, 13. Cf. vii, 12). Cependant, ici encore, il s'est trouvé des chrétiens qui ont voulu faire entrer le don du Christ dans le cadre d'une nécessité rationnelle. Et nous n'entendons point parler de cet étrange déterminisme, attribué à Wicleff, d'après lequel l'Incarnation serait une manifestation nécessaire de l'être divin, ni de cet optimisme absolu, caressé par Malebranche, d'après lequel l'Homme-Dieu devait être le couronnement normal de la création. C'est en vue de l'œuvre rédemptrice que des penseurs catholiques ont cru pouvoir logiquement requérir l'intervention d'un Dieu incarné.

Toute leur argumentation repose sur la notion du péché, qui, atteignant en quelque sorte Dieu lui-même, est un mal d'une portée incalculable : « *Nondum considerasti quanti ponderis sit peccatum* », dit saint Anselme à son jeune disciple. D'où il suit

que le pécheur est incapable de réparer le mal qu'il a commis, soit parce que déjà il doit à Dieu tout ce qu'il possède, soit parce que son péché participe à l'infinité même de celui qu'il offense [1]. Néanmoins Dieu ne saurait renoncer, ni à racheter les hommes, ni à exiger de leur part une satisfaction intégrale. Ces deux principes, que le saint docteur tient pour établis, aboutissent à la troisième étape de sa dialectique : nécessité de l'Incarnation.

> Il faut rendre à Dieu pour le péché de l'homme quelque chose de plus grand que tout ce qui n'est pas Dieu... : ce qui ne peut être réalisé que par quelqu'un qui soit aussi grand que Dieu même. Personne ne peut, par conséquent, fournir cette satisfaction qu'un Dieu ; mais personne ne le doit qu'un homme... Nécessairement donc il faut que ce soit un homme-Dieu [2].

Au XVIIIe siècle, le même raisonnement était encore retenu par Tournely, qui concluait à son tour à la nécessité de l'Incarnation, au moins « *ex potentia Dei ordinaria et iure virtutibus temperato, seu ex legibus divinae iustitiae* [3] ».

Déjà nous avons ébranlé une des bases essentielles du système, en établissant plus haut que Dieu n'était pas tenu d'exiger une satisfaction et que le simple repentir du pécheur aurait pu suffire à motiver son pardon. Mais, à prendre la conclusion en elle-même, il est clair qu'elle se heurte à l'enseignement réitéré de l'Écriture, d'après laquelle l'Incarnation est une œuvre d'amour. « Dieu a tellement aimé le monde qu'il a donné son Fils unique » (JEAN, III, 16). Saint

1. *Cur Deus homo*, I, 20 et 21, col. 392-394.
2. *Ibid.*, II, 6, col. 404.
3. H. TOURNELY, *De Incarnat. Verbi divini*, qu. 4^a^, concl. 4^a^, Paris, 1727, p. 281. Les distinctions exprimées dans cette formule viennent de ce qu'auparavant (concl. 3^a^) l'auteur avait admis qu'à la rigueur Dieu pouvait nous sauver autrement.

Paul tient le même langage : « Dieu qui est riche en miséricorde, à cause du grand amour dont il nous aimait, alors que nous étions morts par le péché, a voulu nous rendre la vie dans le Christ » (*Eph.*, II, 4-5). Et de même saint Jean : « Dieu nous a aimés le premier, jusqu'à envoyer son Fils pour l'expiation de nos péchés » (*I Ioan.*, IV, 10). Contre cette révélation formelle il n'est pas de syllogisme qui puisse prévaloir.

On a souvent dit, et avec juste raison, que les anciens Pères ne sont pas favorables à la rigide construction anselmienne. Il suffit de rappeler la boutade de saint Augustin.

Quelques sots viennent nous dire : La sagesse divine ne pouvait-elle délivrer autrement l'homme qu'en revêtant elle-même l'humanité...? Nous leur répondons : Assurément elle le pouvait. Mais si elle avait pris une autre voie, elle déplairait encore à votre impertinence[1].

Saint Bernard écrit de même :

La raison de ce fait n'est autre que le bon plaisir de celui qui en est l'auteur. Qui voudrait nier que le tout-puissant eût en mains d'autres moyens de nous racheter, justifier et délivrer? Mais ceci ne nuit pas à l'efficacité de celui qu'il a voulu choisir entre tant d'autres[2].

Aussi les grands scolastiques ont-ils sur ce point amendé saint Anselme. Tous enseignent unanimement et sans hésitation que l'Incarnation n'était pas nécessaire pour nous racheter. Quelques théologiens postérieurs vont jusqu'à parler de censures. Cette doctrine, au jugement de Suarez, est tellement certaine qu'on ne pourrait la nier sans témérité et sans

1. August., *De agone christ.*, XI, 12 : *P. L.*, XL, col. 297.
2. Bernard., *Contra errores Abaelardi*, VIII, 19 : *P. L.*, CLXXXII, col. 1068-1069.

danger pour la foi[1]; d'après de Lugo, l'opinion adverse s'approche au moins de l'erreur[2].

Tout au plus pouvons-nous dire que l'Incarnation était souverainement convenable à raison des grands bienfaits qui en découlent. Saint Thomas adopte et commente très heureusement la formule bien connue de saint Augustin : « Il ne manquait pas d'autres moyens possibles pour nous racheter, ce Dieu dont la puissance gouverne toutes choses ; mais il n'y en avait pas qui fût plus apte à guérir notre misère. » Ce que le Docteur Angélique développe en faisant valoir tous les biens que l'Incarnation nous procure, tous les maux dont elle nous délivre[3]. Nous avons plus haut exposé nous-même assez longuement les fruits de l'œuvre rédemptrice pour n'avoir pas à y revenir.

On peut aller plus loin et dire que l'Incarnation était nécessaire d'une nécessité hypothétique, dans le cas où Dieu voudrait obtenir une réparation intégrale du péché. L'école scotiste n'admet pas cette proposition : il s'agit donc d'une opinion librement discutable entre catholiques. Sous le bénéfice de cette observation, il nous paraît que l'opinion thomiste — qui est adoptée par le plus grand nombre des théologiens — va plus au fond du mystère. Elle rend mieux compte de la gravité du péché et permet de faire leur part légitime aux excellentes raisons que le puissant esprit de saint Anselme avait eu le tort de pousser à l'excès[4].

1. SUAREZ, *De Inc.*, Disp. IV, sect. II, n. 3; t. XVII, p. 50.

2. LUGO, *De Inc.*, Disp. II, sect. I, n. 6. *Opera omnia*, édition VIVÈS, t. II, p. 230.

3. *Sum. th.*, pars 3ª, qu. 1, art. 2.

4. Cette doctrine est affirmée solennellement par le concile provincial de Cologne, tenu en 1860 : « Si integram exigens satisfactionem, iustitiam non minus quam misericordiam manifestando reparare volebat [Deus], nemo poterat satisfacere nisi qui Deus simul esset et homo. » *Decreta*, tit. V, c. 18. *Collectio Lacensis*, t. V, col. 300.

Voici donc la position classique telle que la présente saint Thomas.

S'il s'agit d'une satisfaction parfaite ou adéquate qui compense jusqu'à égalité la faute commise, l'action d'un homme ordinaire n'était pas suffisante. Et d'abord parce que la nature humaine tout entière avait été corrompue par le péché : or, ni le bien d'une personne quelconque, ni celui de plusieurs, ne pouvait offrir une compensation qui se puisse équiparer à la perte de toute la nature. En second lieu, le péché commis contre Dieu tire une certaine infinité (*quamdam infinitatem habet*) de l'infinité de la majesté divine. Car l'offense est d'autant plus grande que plus grand est celui qui en est l'objet. Il fallait donc pour une satisfaction complète un acte d'une valeur infinie, l'acte d'un Homme-Dieu[1].

D'un point de vue théorique, on a pu contester la gravité infinie du péché. « Le péché mortel, écrit le R. P. Hugon, par de nombreux côtés reste limité et fini. Ce n'est pas dans l'ordre de l'être, mais dans l'ordre du mal que l'offense a une infinité[2]. »

En effet, dans l'ordre social où nous vivons, il est certain que l'opinion apprécie plus sévèrement et que la loi punit avec plus de rigueur l'outrage fait à un souverain, et tout homme de sens ne voit rien là que de parfaitement juste. Dès lors, que dire du péché qui est une offense de Dieu? Au surplus, avant toute théorie, les consciences un peu délicates attribuent à leur péché une portée incalculable et se sentent incapables de le réparer dignement. Il s'ensuit que seul Dieu peut offrir à Dieu offensé une suffisante réparation ; mais, comme il convenait en même temps que la satisfaction vînt de notre nature,

1. *Sum. th.*, pars 3ª, qu. 1, art. 2, ad 2um. Cf. *In III Sent.*, Dist. I, qu. 1, art. 2, et Dist. XX, qu. 1, art. 2.
2. HUGON, *op. cit.*, p. 39.

on aboutit à la nécessité d'un Dieu fait homme.

Quelle que soit la force de ce raisonnement, si l'on s'en tient à un point de vue strictement individuel, comme on le fait d'ordinaire, n'y a-t-il pas quelque exagération à réclamer un Homme-Dieu pour un seul péché mortel? Cette objection disparaît, dès que l'on sort de ce cadre un peu formel pour se mettre au point de vue général et collectif qui est celui de l'Écriture et de la tradition, et que saint Thomas indique dans la première partie de sa réponse.

Il n'y a qu'à se rappeler que l'humanité était faite pour glorifier Dieu dans un ordre surnaturel. Par le péché elle a failli à sa mission, de telle façon qu'elle est à tout jamais incapable de se remettre par ses propres moyens dans le plan providentiel et, par conséquent, de rendre à Dieu l'hommage qu'elle lui devait. D'ailleurs toute créature, par le fait qu'elle se doit elle-même à Dieu et tout ce qu'elle possède, est hors d'état de combler cet immense déficit. Il faut donc un Dieu fait homme, pour ramener la nature humaine à sa fin [1].

Rien de plus conforme à la doctrine de saint Paul sur le second Adam et à ce que nous savons du rôle général de l'Incarnation. D'ailleurs, les deux considérations peuvent se rapprocher et se compléter. Il en résulte que la médiation du Fils de Dieu, tout en restant un acte libre de la bonté divine, rentre cependant dans un ordre providentiel, dont notre raison, éclairée par la foi, peut suffisamment dégager la raison d'être pour en mieux comprendre le sens et admirer la grandeur.

1. Voir un excellent développement de ce thème dans G. Pell, *op. cit.*, p. 64-68.

IV

Enfin il a plu au Verbe incarné de consommer son œuvre rédemptrice dans la souffrance et dans la mort. C'était un décret divin dont le Christ a maintes fois affirmé l'existence. Après la confession de Césarée, dit saint Marc, « il commença à leur apprendre qu'il *fallait* que le fils de l'homme souffrît beaucoup, qu'il fût rejeté par les anciens... et qu'il fût mis à mort » (Marc, viii, 31 et par.). « De même que le serpent d'airain fut élevé par Moïse dans le désert, ainsi *faut-il* que le fils de l'homme soit élevé » (Jean, iii, 14). Encore après sa Résurrection, Jésus expliquait aux disciples troublés comment le Christ devait souffrir pour entrer dans sa gloire (Luc, xxiv, 25-28 et 44-47).

Malgré leur apparence impérative, il n'est pas un théologien sérieux qui entende ces formules comme signifiant un décret absolu. Il y a lieu de remarquer à cet égard l'enchaînement bien voulu des trois thèses établies par saint Thomas en autant d'articles successifs. La Passion du Christ n'était pas nécessaire en soi pour la Rédemption du genre humain (qu. 46, art. 1) : il y avait donc d'autres moyens théoriquement possibles de nous sauver (art. 2), mais aucun n'était plus convenable (art. 3). Un peu plus loin, le saint docteur enseigne formellement : « *Secundum sufficientiam, una minima passio Christi suffecisset ad redimendum genus humanum ab omnibus peccatis*[1]. »

Encore la souffrance n'était-elle pas nécessaire : « La moindre opération, même celle qui n'exige

1 *Sum. th.*, pars 3a, qu. 46, art. 5, ad 3um.

aucune peine et qui est la plus délectable, comme la contemplation et la charité, à cause de la valeur personnelle infinie, pouvait satisfaire, et surabondamment, pour toutes les créatures [1]. »

Il y a donc à tout le moins un peu d'exagération et d'équivoque à écrire de la mort et de la Passion qu'elles étaient « l'inéluctable condition de l'acte d'amour réparateur du Calvaire [2] ». Cette condition apparaît, au contraire, tout ce qu'il y a de plus contingent, étant subordonnée, comme nous l'avons établi, à une double action du libre arbitre : savoir la volonté mauvaise des Juifs, qui machinent la mort de Jésus, et le sacrifice généreux du Sauveur, qui consent à ne pas se soustraire à leurs embûches. Un théologien n'a pas le droit d'oublier que la prescience de ces causes secondes a conditionné le décret divin.

Cependant, étant donnée la sagesse de Dieu qui fait tout « avec poids et mesure », il reste que ce libre décret de sa miséricorde doit répondre à quelque fin providentielle et viser un but qu'il n'est pas téméraire de rechercher. Mais on voit également que nous entrons ici dans un domaine de conjectures, ou, pour parler avec l'école, de convenances théologiques, où les préférences individuelles sont appelées à jouer un grand rôle. Dès lors, il faut s'attendre à rencontrer des conceptions diverses, ayant chacune leur part d'avantages et d'inconvénients. La mort du Christ relève de la volonté permissive de Dieu, c'est-à-dire qu'elle rentre dans cet ordre de choses auxquelles le vouloir divin ne s'attache qu'en vue d'un plus grand bien. Où donc faut-il chercher ce bien supérieur ?

1. HUGON, *op. cit.*, p. 99. Cf. p. 81.
2. Ét. HUGUENY, *La Rédemption*, dans la *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 1911, p. 318.

Le plus communément, et avec raison, on indique une plus éclatante manifestation de la justice divine dans la réparation même de nos péchés. Et ceci non pas seulement dans certains exposés, plus oratoires que théologiques, où l'on identifie satisfaction et expiation, les raisons dogmatiques qui appuient la première étant censées valoir aussi bien pour la seconde. Cette fausse perspective a été rectifiée en son temps. Mais, une fois admis que le Christ n'était pas obligé de souffrir à l'effet de satisfaire pour nos péchés, ne semble-t-il pas que la souffrance convenait mieux à un plan de réparation intégrale?

Tout péché, en effet, comporte une jouissance indue, dont la souffrance sensible est le châtiment nécessaire pour le pécheur qui se repent. Ne fallait-il pas s'attendre à ce que cette loi providentielle trouvât son application même dans la personne du Sauveur, en qui Dieu voulait assurer son pardon à l'humanité? Ainsi la miséricorde s'accompagnerait de justice, puisque le péché recevrait son châtiment. Saint Thomas fait valoir cette raison dans un développement souvent cité.

De même qu'il convenait que le Fils de Dieu, en prenant notre nature pour notre salut, y fît voir le terme de notre salut par la perfection de sa grâce et de sa sagesse, ainsi convenait-il que, dans la nature humaine assumée par le Verbe de Dieu, il y eût quelques conditions appropriées au mode le plus convenable de notre délivrance. Ce mode était que l'homme, qui avait péri par l'injustice, fût relevé par la justice. Or l'ordre de la justice exige que celui qui, en péchant, est devenu passible d'une peine, soit relevé par l'acquittement de cette peine. Mais ce que nous faisons ou souffrons par nos amis, nous semblons dans une certaine mesure le faire ou le souffrir nous-mêmes, parce que l'amour est une vertu réciproque qui des deux personnes qui s'aiment ne fait pour ainsi dire qu'une. C'est pourquoi il n'y a rien

contre l'ordre de la justice à ce que quelqu'un soit délivré moyennant la satisfaction de son ami.

Or, par le péché du premier père, tout le genre humain s'était perdu et la peine d'aucun homme ne pouvait suffire à délivrer toute la race. Car la satisfaction ne serait pas équivalente, si, par le fait d'un homme ordinaire, tous les autres étaient délivrés... Dieu seul, à raison de sa dignité infinie, pouvait, en prenant une chair humaine, offrir une satisfaction suffisante pour l'humanité. Il fallait donc qu'il prît une nature humaine, telle qu'il pût souffrir à la place de l'homme ce que l'homme avait mérité de souffrir par son péché... Mais l'homme par son péché avait encouru la mort, comme aussi l'obligation de souffrir dans son corps et dans son âme. C'est pourquoi le Christ a voulu prendre ces défauts pour racheter le genre humain en souffrant la mort pour les hommes[1].

Ainsi la mort expiatoire du Christ rentre, au regard du théologien, dans l'exécution d'un plan de justice qui en est la raison d'être. Par surcroît, dans cette idée le moraliste trouve nombre de leçons utiles et le croyant la source des plus profondes émotions. On sait combien mystiques et prédicateurs ont pris soin d'exploiter les unes aux autres : il était bon de rappeler que leurs développements reposent sur un solide fondement théologique.

Encore est-il que de ces excellentes considérations il ne faut exagérer ni la rigueur ni la portée. Tandis que saint Thomas les donne seulement pour des raisons de convenance, on semble parfois les transformer en argumentation péremptoire, qui établirait la nécessité de la souffrance et de la mort.

1. THOM., *Opusc.* I (*Tractatus de fide*), cap. 234. *Opera omnia*, édit. VIVÈS, t. XXVII, p. 99-100. Il est bon d'observer qu'à la suite le saint docteur interprète dans ce sens, c'est-à-dire comme signifiant sans plus l'humanité passible, les textes de saint Paul sur le Christ fait *péché* et *malédiction* pour nous.

Les protestants sont coutumiers de ces excès de dialectique; mais des auteurs catholiques n'ont pas toujours su se préserver de l'exagération, au moins dans la forme.

Pour comprendre à quel degré de souffrance doit aller la satisfaction, considérons ce que fait l'homme par le péché mortel. Il cherche dans le bien périssable une indigne jouissance, qu'il aime jusqu'au mépris de Dieu, jusqu'à ravaler Dieu, dans son appréciation, au-dessous de la créature. L'ordre exige donc que celui qui répare subisse une peine sensible en compensation du plaisir illégitime goûté par le pécheur, et, puisque l'attachement à la créature a été immense, jusqu'au mépris du Créateur, la douleur subie pour la réparation doit être immense aussi, aller jusqu'au mépris de la nature choisie pour satisfaire : en sorte que cette nature soit... réduite comme à néant, de même que Dieu, dans le jugement et le choix du pécheur, a été mis au-dessous du créé, au niveau de rien[1].

Pour de semblables motifs, le R. P. Hugueny voit dans le péché, « en même temps qu'une dette d'amour », une « dette de peine » et une « dette de mort[2] ».

Toutes ces inductions seraient-elles incontestables, ce qui n'est pas entièrement assuré, il reste encore une question à résoudre : ce qui est vrai du pécheur lui-même l'est-il au même titre du médiateur qui a voulu prendre sa place? Voilà ce qu'il faudrait démontrer, en évitant à ce propos tout ce qui semblerait dire que Dieu a pu se complaire dans la souffrance de l'innocent, que la satisfaction de sa justice est telle qu'il a voulu en elle-même la mort de son Fils : ce qui paraîtrait une cruauté bien peu conforme à sa sagesse.

1. HUGON, *op. cit.*, p. 101.
2. HUGUENY, *loc. cit.*, p. 312-313.

Ainsi du moins en jugeait saint Anselme, qui fait formuler en ces termes par son disciple Boson les difficultés que soulève cette conception.

Comment serait-il juste et raisonnable que Dieu ait infligé ou simplement permis un pareil traitement à l'égard de cet homme que le Père appelle son Fils bien-aimé et que le Fils a fait sien? Quelle est cette justice qui livre à la mort le juste par excellence au lieu du pécheur? Si un homme condamnait l'innocent pour sauver le coupable, ne l'estimerait-on pas à son tour digne de condamnation?

A quoi le saint docteur fait la réponse classique : « Le Père n'a pas traité son Fils de la sorte, il n'a pas mis à mort l'innocent au lieu du coupable. Car il n'a pas ordonné, ni seulement permis, cette mort contre son gré : c'est le Fils lui-même qui, spontanément, a voulu souffrir la mort pour le salut des hommes[1]. » Mais Boson continue sa pointe et demande encore : comment Dieu pouvait-il seulement consentir à ce sacrifice? C'est toujours, de quelque manière qu'on la présente, le point délicat de l'expiation pénale; et voilà pourquoi, même comme raison de convenance, elle a besoin d'être complétée.

Il faut donc, pour qui a le sens de la sagesse divine, qu'en dehors du point de vue surnaturel de la sanction à fournir et qui semble n'intéresser directement que Dieu lui-même, la Passion et la mort du Sauveur soient justifiées par quelque motif appréciable à notre entendement. On peut dire que cette préoccupation s'impose à tout théologien qui veut réfléchir. Ainsi M. Laminne écrit très justement : « Nous admettons que toute action méritoire,

1. ANSELM., *Cur Deus homo*, I, 8 ; *P. L.*, CLVIII, col. 369-370.

toute souffrance du Christ aurait pu être acceptée par Dieu en échange du salut des hommes. Mais sans doute d'autres raisons que la nécessité d'une satisfaction suffisante ont justifié la mesure de douleurs que le Christ a endurées. »

Parmi ces « autres raisons », voici celle que l'auteur s'attache à développer.

Il ne fallait pas que le péché apparût à l'homme comme facilement expiable, mais plutôt que les angoisses et le sang de Jésus-Christ lui en apprissent la gravité... Il fallait exciter dans les pécheurs la contrition de leurs fautes, détourner leurs cœurs du mal, les confirmer dans le bien... Les souffrances et la mort du Christ furent nécessaires, parce que Dieu avait décidé de ne pardonner les péchés qu'à ce prix..., parce que la révolte contre son autorité ne doit pas être considérée comme chose de peu de conséquence, et pour d'autres raisons dignes de sa sagesse[1].

Ces derniers mots n'indiquent-ils pas que l'auteur a conscience de ce qu'il y a d'insuffisant dans une philosophie utilitaire qui réclamerait la mort du Christ uniquement comme une bonne leçon? En tous cas, la réponse que saint Thomas fait à la même question nous paraît autrement compréhensive. Reprenant le mot de saint Augustin : « il n'y avait pas de moyen plus convenable pour guérir notre misère », le Docteur Angélique le commente de la sorte :

Outre la délivrance du péché, on trouve bien des choses dans la Passion qui concourent au salut de l'homme. 1° Par là l'homme comprend combien il est aimé de Dieu et, de ce chef, il est provoqué à l'aimer à son tour — et c'est en quoi consiste la perfection de notre salut. 2° Dieu nous a donné par là un exemple d'obéis-

1. J. Laminne, *op. cit.*, p. 160-161. Cf. p. 140-152.

sance, d'humilité, de constance, de justice et des autres vertus qui apparaissent dans la Passion du Christ, toutes nécessaires au salut de l'homme. 3° Par sa Passion, non seulement le Christ nous a délivrés du péché, mais il nous a mérité la grâce sanctifiante et la gloire. 4° Par ce moyen est inspirée à l'homme une obligation plus grave d'éviter le péché, du moment qu'il se sent racheté par le sang du Christ. 5° L'homme y gagne en dignité : de même qu'un homme avait été vaincu et trompé par le diable, c'est un homme qui en a triomphé; de même qu'un homme avait mérité la mort, c'est un homme qui en mourant a vaincu la mort[1].

Sur quoi l'on peut observer, après Cajetan, que les divers motifs invoqués ici par saint Thomas se ramènent en somme à deux chefs : « *vel ad suavitatem dispositionis, vel ad humanam dignitatem*[2] », c'est-à-dire à des préoccupations d'ordre psychologique. D'où il semble qu'on dépasserait à peine la pensée du saint docteur en disant que, dans le choix qu'il a fait de la Passion du Christ, Dieu s'est moins inquiété de ses droits que de nos besoins, comme si, alors qu'un acte quelconque du Verbe incarné pouvait lui offrir une satisfaction surabondante, il voulait chercher ce qui nous serait le plus avantageux.

Nous touchons ici aux plus grands problèmes de l'ordre providentiel. Dans l'état présent du monde, c'est un fait constant que tout homme est éprouvé au creuset de la douleur. L'accomplissement modeste du devoir le plus ordinaire coûte à notre nature, sans parler des actes de réel sacrifice qui peuvent, un jour ou l'autre, être demandés à chacun. En dehors de cette voie normale de l'épreuve, c'est encore un fait que les innocents subissent le contre-coup de la

1. *Sum. th.*, pars 3ª, qu. 46, art. 3. Cf. *opusc. cit.*, n° 235, p. 101.
2. CAIETAN, *in hunc locum*, Lyon, 1588, p. 217.

malice humaine : les âmes les plus délicates et les plus pures sont précisément celles qui en souffrent davantage.

Dieu n'a pas voulu que son Christ fût soustrait à ces conditions, qui sont comme la loi de notre humanité. C'est par là que sa vie, en tout semblable à la nôtre sauf le péché, devient un exemple de force morale et de résignation, une source de générosité où les âmes croyantes ne cessent de venir alimenter leur héroïsme. La carrière du Sauveur, c'est, peut-on dire, l'Évangile en action. Il demande aux siens de faire passer avant tout les intérêts de leur âme, de confesser son nom au prix de tous les sacrifices : n'est-ce pas ce qu'il a fait éminemment lui-même, en devenant le premier martyr de sa propre cause? A ce renoncement il promet les plus amples bénédictions : il faut perdre sa vie pour la retrouver; le grain de blé doit pourrir dans le sillon avant de produire des épis. Voilà pourquoi il fallait également que le Christ souffrît pour entrer dans sa gloire.

Pour ces divers motifs, nous concevons que la sagesse divine ait pu ordonner le plan de l'œuvre messianique qui devait se terminer au Calvaire et nous bénissons notre Sauveur d'avoir accepté l'accomplissement de ce douloureux programme.

Au demeurant, il faut répéter encore que ces diverses considérations n'ont rien d'absolu ni d'exclusif et qu'il est bon de les appuyer l'une par l'autre. Qui donc aurait la prétention de pénétrer toutes les fins de ce mystère et d'en réduire le sens à la mesure de ses chétives conceptions? Nous y percevons du moins, par-dessus toutes choses, la plus grande manifestation de l'amour de Dieu à notre égard. De la Passion, comme de l'Incarnation en général et de la Rédemption elle-même, le dernier mot est encore contenu dans la déclaration du maître :

« *Sic Deus dilexit mundum* ». En tout cas, faut-il éviter avec soin d'imposer à Dieu la servitude d'une nécessité quelconque et spécialement toute conception qui ferait de la mort du Christ une sorte de fin en soi. La saine théologie se préoccupe toujours, en respectant ce qu'il y a de mystérieux dans les initiatives divines, d'encadrer le drame de la croix dans un plan providentiel, où la sagesse du Père se combine harmonieusement avec la libre volonté du Christ Sauveur pour le plus grand bien de nos âmes.

* * *

Telle est, si nous avons bien su la comprendre et la traduire, la doctrine catholique de la Rédemption.

Elle a son point de départ dans le dogme du péché originel; car le problème essentiel qui se pose au croyant, on ne saurait trop le répéter, est de savoir comment a pu être réparée cette immense catastrophe, qui brisa dès le premier jour les destinées surnaturelles de l'humanité et fit dans le plan divin une brèche aussi profonde que définitive. Dieu pouvait abandonner l'œuvre ainsi interrompue : par amour il a voulu la reprendre. Parmi tous les moyens qui s'offraient à son infinie sagesse de rétablir l'ordre surnaturel, il a choisi l'Incarnation et la Passion de son Fils; il a voulu tout restaurer dans le Christ, en rattachant à son œuvre rédemptrice, aux mérites de sa vie et de sa mort, la rémission des péchés et le don de la grâce, de manière à faire de lui le centre spirituel du monde régénéré.

Cette foi fondamentale en la Rédemption, que l'Église affirme comme un fait — et l'un des plus précieux — compris dans la révélation divine, l'intelligence

croyante l'explique en faisant appel à deux principes conjugués : la dignité personnelle du Verbe incarné et son rôle providentiel. D'une part, l'union hypostatique assurait aux actions et souffrances du Christ, outre leur valeur propre comme actes humains, un prix infini devant Dieu. En même temps, le Christ agissait en toutes choses comme le représentant de notre race : pour ce motif, en vertu d'une solidarité surnaturelle voulue par Dieu, ses mérites et satisfactions sont déjà nôtres en principe et peuvent le devenir en fait, si nous voulons nous les approprier par une collaboration efficace.

Ainsi l'humanité retrouve un chef, qui est réellement pris dans son sein, tout en la dépassant par le lien personnel qui l'unit au Verbe, et par suite se montre capable, non seulement de réparer au nom de tous la faute héréditaire, mais de leur obtenir le don d'une vie nouvelle et de leur assurer devant Dieu un capital inépuisable de grâces. Comment la mission du Verbe incarné pourrait-elle ne pas avoir aux yeux de Dieu une valeur objective, définitive et absolue? La Rédemption telle qu'elle s'est faite suppose l'Incarnation; mais aussi l'Incarnation suffit à fonder la Rédemption : les deux dogmes se soutiennent et s'appellent l'un l'autre dans l'économie actuelle du salut.

Que fallait-il au Verbe incarné pour réaliser cette œuvre réparatrice? En principe, rien de plus que sa présence dans l'humanité : la moindre de ses actions avait une valeur suffisante. Mais, afin de mieux manifester ses attributs et aussi de pourvoir plus utilement à l'intérêt de nos âmes, Dieu a décrété un plan de Rédemption où le maximum de perfection humaine se joindrait dans notre Sauveur à l'absolu qui lui venait de sa dignité. D'où cette carrière d'amour et de dévoûment dont la croix fut

le terme : l'Évangile nous en a conservé le touchant récit; sur l'autorité de Jésus lui-même et de ses premiers disciples, la foi de l'Église nous la montre orientée tout entière vers la réparation du péché et le plein rétablissement de nos rapports surnaturels avec Dieu.

Là cependant où le cœur aimerait s'abandonner à l'adoration et à la reconnaissance devant ce grand mystère d'amour, la raison éprouve le besoin de préciser. Tout spécialement elle veut savoir comment et en quoi l'œuvre humaine du Christ a pu contribuer devant Dieu à la rémission du péché et à la restitution de la grâce : la théologie catholique est la réponse à cette indiscrétion. Elle est suspendue tout entière à une métaphysique du péché, dont les principes éclairent la révélation évangélique.

Puisque le péché est un désordre, et qui mérite un châtiment, on conçoit que Dieu, bien qu'il pût le remettre sans conditions, n'ait pas voulu le pardonner sans une peine correspondante à sa nature. L'humanité coupable devait expier sa faute : le représentant de l'humanité expiera pour les fautes de tous. Dans ce plan, on verrait mieux la justice de Dieu et sa haine pour le péché, cependant que notre fragile volonté serait plus efficacement détournée du mal. Et l'on s'explique de la sorte les souffrances de Jésus innocent : c'est une première et bien touchante forme de substitution, voulue par la sagesse de Dieu et acceptée amoureusement par le Christ. Mais on voit en même temps leur signification rédemptrice : elles sont un acquittement devant la justice divine de la peine due aux pécheurs. Dans la sainte Passion du Christ, la piété chrétienne et la théologie sont d'accord pour découvrir un mystère d'expiation.

Mais, ce disant, on n'est encore qu'à la surface du problème. Si le péché mérite un châtiment, c'est

qu'il est un mépris de Dieu, une sorte de diminution de ses droits souverains : voilà sa vraie nature et sa redoutable gravité, voilà aussi où doit porter la réparation. En quoi, s'il était rationnellement concevable, le transfert juridique de notre châtiment sur la personne du médiateur, en quoi même les expiations les plus complètes du Christ innocent pourraient-elles, si aucun autre élément ne s'y ajoutait, rétablir l'ordre violé entre le Créateur et ses créatures, rendre à Dieu la gloire dont il fut dépouillé par le fait de la faute originelle? Au contraire, les hommages d'une volonté libre honorent réellement la majesté divine, et cela d'autant mieux que la personne qui les offre est plus grande et plus sainte.

C'est pourquoi la théologie catholique ne s'est pas arrêtée au concept d'expiation : tout en conservant le fait et l'idée, avec tout le sens providentiel que nous venons de dire, elle les dépasse, pour les encadrer, à titre d'éléments accidentels, dans un système plus vaste de réparation morale.

En effet, le Christ Fils de Dieu, par la perfection de ses sentiments et de ses actes, est l'adorateur par excellence de Dieu son Père : tout l'Évangile est là qui témoigne de ses dispositions filiales. Par là même, qui ne voit qu'il se trouve être le plus parfait réparateur du péché? A nos oublis, il oppose ses religieuses adorations : à notre orgueil, son humilité ; à nos révoltes, son admirable soumission ; à notre lâche égoïsme, la perfection de son renoncement et de son sacrifice. C'est à cette même fin et dans les mêmes sentiments qu'il accepte la souffrance lorsqu'elle lui est envoyée par Dieu, à moins que ce ne soit la générosité de son cœur qui le pousse à dépasser dans cette voie ce qui lui serait strictement imposé. Ainsi la Passion, qui était expiatoire par elle-même, devient proprement réparatrice par le fait

de la volonté libre qui s'y soumet avec amour : en termes d'école, un fait matériel d'expiation s'achève formellement en acte moral. Tel est son caractère le plus essentiel et le plus profond.

N'est-ce pas ainsi que la piété de tous les âges a compris l'Évangile? On n'en saurait douter; il est tout aussi certain que la théologie catholique en a interprété la valeur rédemptrice d'après ces principes. Et il advient, par surcroît, que cette manière de concevoir la Rédemption nous transporte au cœur du problème. Car le péché, qui est dans son essence intime un désordre moral, ne saurait être réparé que par un acte du même ordre; mais, d'autre part, comment la réparation ne serait-elle pas suffisante, plus que cela infiniment surabondante, quand il s'agit des actes d'un Homme-Dieu?

De même donc qu'il représente Dieu auprès de l'humanité, le Christ représente l'humanité auprès de Dieu. Sans lui, elle était déchue de sa dignité primitive et coupable de lourdes fautes : elle ne pouvait trouver en elle-même de quoi rentrer en grâce. Mais voici qu'elle se réhabilite en Jésus-Christ. Car celui-ci est le Fils bien-aimé en qui Dieu met toutes ses complaisances : dès lors, sa vie sainte, couronnée par une mort héroïque au service du Père, est le plus grand acte d'amour et de religion qui fut jamais — et sans doute qui puisse être. Où pourrait-on trouver affirmation plus solennelle de la majesté divine et de ses droits éternels? Et comme tout cela est fait en notre nom, c'est donc l'humanité, dans la personne de son chef, qui paie sa dette morale à son maître et créateur, qui retrouve un titre réel à ses miséricordes toujours gratuites. Il dépend ensuite de chacun de nous, en nous unissant à lui par la foi et les œuvres, de participer pour notre compte personnel à cette œuvre réparatrice, de trouver, dans la Ré-

demption que le Christ a réalisée une fois pour toutes, le contrepoids de nos fautes et le principe d'une vie nouvelle dans l'ordre surnaturel.

Une comparaison rendra peut-être l'idée plus saillante. Supposons qu'un père de famille a été gravement offensé par un de ses fils. Conscient de la blessure faite à l'honneur paternel, le fils resté fidèle se sent pressé de la réparer. Dans ce but, non content de remplir les devoirs ordinaires de respect et d'obéissance, il en multiplie les actes, il en raffine l'expression; de toutes façons, il s'ingénie à lui témoigner un surcroît d'amour. Ne serait-ce pas, aux yeux du père, une compensation déjà suffisante de l'offense reçue et, s'il en était besoin, un motif nouveau de pardonner au coupable? A plus forte raison, quand ce fils risque son repos, son honneur et sa vie, dans une entreprise dangereuse, rendue précisément nécessaire par le crime de son misérable frère, une conduite aussi généreuse sera-t-elle une excellente réparation — et sans doute la seule possible — de la faute commise. Par surcroît, il n'est pas de meilleur moyen, si toute fibre généreuse n'est pas morte en lui, pour réveiller la conscience du malheureux. Mais aussi n'est-il pas vrai, pour qui a le sens de la dignité paternelle, qu'une telle réparation ne sera pas de trop, même le jour où le fils égaré, reconnaissant enfin ses torts, viendra lui-même solliciter son pardon?

Mettons maintenant, au lieu d'un père et de son fils, le créateur et la créature : le rapport est analogue. Le péché est une offense de Dieu qui demande à être réparée, et qui devrait l'être, autant que possible, en proportion de sa grandeur. C'est ce que Notre-Seigneur Jésus-Christ est venu faire pour nous, en offrant à Dieu son Père, au nom de l'humanité oublieuse et pour une bonne part im-

puissante, le parfait hommage de sa soumission et de son amour.

Voilà, telle qu'elle nous apparaît dans la grande tradition catholique, la doctrine de la Rédemption : les théologiens de l'école en dissertent dans de savants traités et les auteurs mystiques ne manquent pas pour en exploiter le riche contenu spirituel [1]. Les uns et les autres l'expriment d'ordinaire sous le nom de satisfaction, parce que la langue chrétienne n'en a pas trouvé de plus synthétique et de plus exact. Sans doute cette idée n'est encore qu'une analogie ; mais comment exprimer autrement les mystères de la foi? Et il est très vrai qu'on peut lui découvrir des défauts ; mais, outre que l'enseignement des maîtres fournit largement le moyen d'y remédier, quelle doctrine veut-on lui substituer dont elle n'offre l'équivalent et quel terme qui ne lui soit de beaucoup inférieur en précision?

Certains apologistes, qui supportent impatiemment pour la spéculation théologique le joug des concepts du moyen âge, se plaisent à la proclamer insuffisante, sinon tout à fait défectueuse. En vertu du progrès des idées et des systèmes, ils se croient en mesure de se faire du dogme une idée plus profonde et proclament le droit d'en chercher une meilleure expression [2]. Et la tentative n'est peut-être pas interdite en principe, à condition de respecter ce qui est acquis dans l'enseignement de l'Église. Mais, en attendant qu'une théorie nouvelle ait vu le jour et qu'elle ait fait ses preuves, qu'un autre système se soit montré apte à mieux exprimer la foi tradition-

1. Voir, par exemple, LOUIS DE GRENADE, *Introduction au symbole de la foi*, 3e, 4e et 5e parties. *Œuvres complètes*, trad. BAREILLE, Paris, 1865, t. XV et t. XVI, p. 250-415.

2. Voir L. LABERTHONNIÈRE, dans les *Annales de philosophie chrétienne*, février 1906, p. 528.

nelle, sans rien laisser perdre de ses multiples données, la théologie catholique de la satisfaction nous paraît de nature à contenter toutes les exigences légitimes d'une raison qui veut rester soumise à la révélation. Il s'agit seulement de la bien comprendre, et ceux qui la professent en ont parfois autant de besoin que ceux qui estiment devoir la rejeter. Nous voudrions être sûr que les pages qui précèdent pourront à cet égard fournir quelque lumière.

On verrait alors comment la doctrine de la satisfaction exprime l'efficacité objective de la mort du Christ, qui est requise par le dogme, et donne en même temps de l'œuvre du Sauveur la plus haute idée, en la projetant essentiellement dans l'ordre des réalités morales. Par suite, on comprendrait que nous soyons requis — et tout à la fois puissamment sollicités — d'entrer pour notre compte dans la voie du sacrifice réparateur que le divin maître nous a ouverte, et que le mot de saint Paul : « Je complète dans ma chair ce qui manque aux souffrances du Christ » (*Col.*, I, 24), bien loin d'être, comme on l'a voulu dire [1], incompatible avec l'orthodoxie telle que l'entend l'Église, est, au contraire, appelé et exigé par la logique intérieure de sa foi. Mais on sentirait également ce que donne de confiance à une âme de pécheur l'assurance que ses pauvres réparations sont centuplées par les mérites du Fils de Dieu.

Ainsi envisagé, le mystère de la Rédemption s'illumine au regard du croyant et devient capable, comme il doit l'être selon le plan divin, de stimuler nos énergies morales, en même temps que d'accroître en nos cœurs un sentiment de religieuse dépendance

1. Aug. Sabatier y trouvait de quoi « scandaliser toutes les orthodoxies futures », *op. cit.*, p. 112.

à l'égard du Dieu qui a tant aimé le monde et du divin Rédempteur qui a voulu souffrir la mort pour nous.

En tout cas, s'il fallait une contre-épreuve, elle nous sera fournie par l'examen des théories protestantes, dont l'exagération — qui n'a d'égale que leur fragilité — fait ressortir par constraste l'harmonie de la doctrine catholique.

TROISIÈME PARTIE

DÉFORMATIONS PROTESTANTES DU MYSTÈRE

CHAPITRE PREMIER

SYSTÈMES CLASSIQUES : LE PROTESTANTISME ORTHODOXE.

Rien n'indique tout d'abord que, parmi les points doctrinaux qui divisent entre eux les catholiques et les croyants de la Réforme, on doive faire entrer le dogme de la Rédemption. En effet, non seulement les protestants ont conservé les termes traditionnels de satisfaction et de sacrifice expiatoire, non seulement ils ont affirmé la valeur objective de la mort rédemptrice du Christ; mais ils l'ont exagérée, en déclarant que la satisfaction fournie par le Sauveur suffit à ce point devant Dieu que nous sommes dispensés d'offrir la nôtre. Pour échapper aux conséquences de son péché, le chrétien n'a qu'à s'approprier par la foi les richesses du Christ. Cette manière d'entendre l'application personnelle de l'œuvre rédemptrice a été désavouée par l'Église; mais il est frappant que le concile de Trente, qui formule avec tant de force et d'ampleur la doctrine de la justification, parle à peine

incidemment de la Rédemption qui en est la base. Autant les deux Églises diffèrent sur les conséquences, autant elles semblent d'accord sur les prémisses dogmatiques.

Cependant, avec la Réforme, sans parler du système de la justification par la foi, s'introduit une manière toute nouvelle d'envisager la satisfaction du Christ. L'identité du vocabulaire a pu faire illusion à des esprits mal avertis ; mais, au fond, tout en retenant les expressions usuelles et croyant sans doute continuer le passé, la Réforme professe une théologie différente de la Rédemption, qui aura tôt ou tard sa répercussion sur le dogme lui-même.

Des théologiens catholiques ont signalé cette divergence et en ont très exactement analysé les caractères [1] ; mais nous préférons en emprunter l'esquisse à des auteurs protestants, moins suspects de céder aux préventions de la controverse. Édouard de Hartmann rapproche en les opposant la doctrine des deux Églises.

La doctrine anselmienne de la satisfaction fut utilisée dans le sein du catholicisme par Thomas d'Aquin, et la Réforme en fit le principe fondamental de la dogmatique protestante. Mais chez elle, en vertu des transformations qui s'étaient introduites dans la conscience du droit, le caractère tout privé d'une compensation destinée à effacer l'injure faite à l'honneur divin fait place à une conception tirée du droit criminel : l'exécution d'un châtiment exigé par la justice [2].

Ainsi le trait essentiel de différence, c'est que l'idée d'expiation pénale est substituée à la notion

1. Voir en particulier Bernard Doerholt, *Die Lehre von der Genugthuung Christi*, p. 30-38 et Karl Staab, *Die Lehre von der stellvertretenden Genugtuung Christi*, p. 218-221.

2. Hartmann, cité dans Doerholt, *op. cit.*, p. 33.

propre de satisfaction, ou plutôt tacitement identifiée avec elle[1]. Un historien moderne donne la même note que le philosophe de l'Inconscient.

Pour saint Anselme, la satisfaction accomplie par le Christ n'est pas regardée comme une punition, mais comme le remplacement d'une punition. C'est ici le point où la théologie de la Réforme et d'après la Réforme s'éloigne de lui et de la théologie médiévale en général. Les Réformateurs ont rétréci la question des bienfaits qui proviennent de la mort du Christ en considérant moins sa nécessité générale et sa raison d'être que sa relation spécifique avec le pardon. Le péché est regardé comme la violation d'une loi inexorable de Dieu, et non pas seulement comme un affront à son honneur. S'il surgit de là quelque nécessité, ce n'est plus celle de revendiquer sa majesté, mais de punir une faute. Il n'est plus question de la dignité ou de l'honneur de Dieu, mais de son inflexible justice. Il ne s'agit plus, avec saint Anselme, d'une alternative entre la satisfaction et le châtiment, mais d'une satisfaction par le châtiment. Si le péché doit être pardonné, il doit tout d'abord être puni. Tels sont les postulats de la doctrine protestante : il est visible qu'ils n'impliquent pas seulement une modification, mais qu'ils sont une transformation de la théorie anselmienne[2].

Plus énergiquement, le Dr Dale avait déjà dit, et d'ailleurs avec une parfaite exactitude : « C'est proprement l'antithèse du *Cur Deus homo*[3]. »

1. De ce principe découlent les différences, plus frappantes parfois bien qu'en réalité moins importantes, dont les textes qui suivent feront sans peine apercevoir le détail : lutte entre les attributs divins, nécessité absolue de la punition du péché et, par suite, de la satisfaction du Christ, distinction entre l'obéissance active et passive, punition réelle du Sauveur jusqu'à la peine de l'enfer, etc.

2. G. B. Stevens, *The christian doctrine of salvation*, p. 151-152. Cf. 152-156. Voir également Lidgett, *The spiritual principle of the atonement*, Londres, 1897, p. 139-140.

3. R. W. Dale, *The atonement* 24, Londres, 1905, p. 351. Cette formule est retenue et commentée par G. C. Foley, *Anselm's theory of the atonement*, p. 246 et suivantes.

Il est d'ailleurs curieux, comme l'observe M. Ménégoz, que l'antithèse ne fut pas aperçue tout d'abord.

Le changement de point de vue fut si inconscient que les Réformateurs, en enseignant que le Christ a subi le châtiment du péché, croyaient être d'accord avec saint Anselme. Il se trouve même aujourd'hui encore des théologiens qui confondent la doctrine d'Anselme avec celle des Réformateurs[1].

Trop souvent la même confusion est entretenue par des historiens tendancieux, qui ont par-dessus tout le désir de compromettre la doctrine catholique par les outrances de la théologie protestante. Ainsi Albert Réville, lorsqu'il écrivait : « La pensée protestante, aiguillonnée par la controverse catholique, s'attachait toujours à perfectionner logiquement et religieusement la théorie d'Anselme[2]. » Même appréciation, si ce n'est encore plus excessive, chez Auguste Sabatier : « La théorie d'Anselme, ou plutôt de Thomas d'Aquin, est entrée dans les livres symboliques des deux Églises protestantes et a été développée par les scolastiques protestants du XVIIe siècle jusqu'à ses conséquences extrêmes et nécessaires[3]. »

On ne saurait formuler avec plus de sérénité une plus complète erreur. Il est historiquement certain, comme l'ont bien vu les observateurs impartiaux, que la théologie protestante de la Rédemption est différente de la doctrine catholique, parce que basée tout entière sur la notion de peine et engagée, par voie de conséquence, dans une procédure de code pénal que la théologie catholique la plus imparfaite n'a jamais connue.

1. E. Ménégoz, *Le péché et la Rédemption d'après saint Paul*, p. 240. Cf. Dale, p. 359.

2. A. Réville, *op. cit.*, p. 63. Texte utilisé par F. Lichtenberger, dans l'*Encyclopédie des sciences religieuses*, art. *Rédemption*, t. XI, p. 143.

3. A. Sabatier, *op. cit.*, p. 66.

Faut-il voir dans ce changement une source de progrès, ou bien une cause de faiblesse et un commencement de décadence? C'est ce que montrera la suite de cette étude, dont nous ne pouvons préjuger ici les conclusions. En attendant, nous avons à faire connaître cette doctrine dans la forme même que lui ont donnée ses initiateurs.

I

Chez les premiers Réformateurs, la théologie de la Rédemption n'est pas encore organisée d'une manière systématique; mais on y trouve déjà tous les principes qui se développeront plus tard.

Deux doctrines capitales et connexes constituent, dès la première heure, l'essence de l'Evangile protestant : savoir la culpabilité incurable de l'homme, qui entraîne comme remède la justification par la foi. Par l'effet de la déchéance, l'homme est de lui-même tellement enfoncé dans la corruption et le péché qu'il est incapable du moindre bien ; il n'a donc à attendre de Dieu qu'un châtiment implacable. Mais il peut s'abriter par la foi derrière la sainteté du Christ, et c'est ce qui le sauve. Dans la dogmatique protestante, la substitution du Christ à l'humanité est totale et essentielle; pour la rendre plus complète et plus efficace, on était assez facilement amené à dire que le Christ a pris littéralement notre place pour nous épargner les rigueurs de la justice [1]. La logique de

1. Ces prémisses dogmatiques suffiraient à montrer la différence essentielle qui existe entre la doctrine protestante et la théologie catholique de l'expiation, alors même que certaines expressions peuvent offrir une certaine ressemblance. Le fait est à retenir pour qu'on se garde bien soit de les appuyer soit de les combattre l'une par l'autre.

l'esprit était d'accord avec les besoins du cœur; l'Écriture ne devait pas tarder à fournir les arguments nécessaires, et la théorie serait fondée qui requiert le châtiment du Sauveur pour le salut des hommes.

Luther sentait trop vivement le poids du péché pour n'être pas incliné à chercher dans cette considération un motif d'espérance et de pardon. Voici en quels termes Dorner résume sa doctrine sotériologique.

L'incarnation, la vie, les souffrances et la mort de Jésus-Christ ont un rapport direct avec le péché et la responsabilité de l'homme. Elles l'affranchissent de la terreur qu'il éprouvait à la seule pensée de Dieu, en satisfaisant à la justice divine, en accumulant sur sa tête innocente les colères et les châtiments que l'humanité pécheresse avait attirés sur elle[1].

Comme preuve, il suffit de rappeler quelques passages classiques, où le père de la Réforme développe avec une âpre éloquence cette identification du Christ aux pécheurs.

Nous ne devons pas nous représenter le Christ comme une personne privée innocente — ainsi que les scolastiques, Jérôme et d'autres, l'ont fait — personne qui en elle-même serait sainte et juste. Il est vrai que Jésus-Christ est une personne très pure; mais il ne faut pas s'arrêter là : tu n'as pas encore compris le Christ, même si tu sais qu'il est Dieu et homme. Mais tu le comprendras véritablement si tu crois que cette personne très pure et très innocente t'a été donnée par le Père pour être pontife et sauveur, ou plutôt pour être ton esclave, qui, se dépouillant de son innocence et de sa sainteté, revêt ta personne pécheresse, porte ton péché, ta mort et ta malédiction,

1. J. A. Dorner. *Histoire de la théologie protestante*, traduction A. Paumier. Paris, 1870, p. 170.

devient pour toi victime et maudit, afin de te délivrer de la malédiction de la Loi [1].

Le principe ainsi affirmé est poussé jusqu'aux plus minutieux détails d'application.

En effet, notre très miséricordieux Père, nous voyant opprimés et dominés par la malédiction de la Loi, tellement emportés par elle qu'il nous était impossible de nous en délivrer par nos propres moyens, envoya son Fils unique dans le monde et plaça sur lui les péchés de tous les hommes, lui disant : Sois Pierre le renégat; Paul le persécuteur, le blasphémateur, l'oppresseur cruel des chrétiens; David l'adultère; sois ce pécheur qui mangea la pomme du paradis, ce voleur qui fut pendu à la croix; bref, sois la personne qui a commis les péchés de tous les hommes. Par conséquent, tu as à payer et satisfaire pour eux. La loi vient donc et dit : Je le trouve pécheur, et de telle sorte qu'il a pris sur lui les péchés de tous les hommes, et je ne vois de péchés qu'en lui : il faut donc qu'il meure sur la croix. Alors elle se précipite sur lui et le met à mort. Par ce moyen, le monde est délivré et purifié de ses péchés [2].

... Tous les prophètes ont bien vu en esprit que le Christ serait de tous les hommes le plus grand voleur, assassin, adultère, brigand, sacrilège, blasphémateur, qu'il y ait jamais eu dans le monde. Du moment qu'il est victime pour les péchés du monde, il n'est plus une personne innocente et sans péché, il n'est plus le fils de Dieu ni de la vierge; mais un pécheur, qui a sur lui et porte le péché de Paul qui fut un blasphémateur et un persécuteur violent, de Pierre qui renia le Christ, de David qui fut un adultère et un meurtrier et fit maudire par les Gentils le nom du Seigneur. En un mot, il est celui qui a et

1. LUTHER. *Opera*, édition d'Iéna, IV, p. 78. Rapporté dans LAMINNE, *op. cit.*, p. 148-149.

2. *Com. in Gal.*, rapporté dans DALE, *op. cit.*, p. 350. Sur toute cette doctrine de Luther, voir C. F. G. HELD, *De opere Jesu Christi salutari quid M. Lutherus senserit.* Göttingue, 1860.

porte en son propre corps tous les péchés de tous les hommes. Non pas qu'il les ait commis; mais il les a pris sur lui, afin d'offrir satisfaction pour eux dans son propre sang.

On dira : c'est chose souverainement absurde et irrespectueuse d'appeler le Fils de Dieu un pécheur et un maudit. Je réponds : Si vous voulez nier cela, niez aussi qu'il a souffert, qu'il a été crucifié et qu'il est mort. Car il n'est pas moins absurde de dire que le Fils de Dieu a été crucifié, a subi les peines du péché jusqu'à la mort, que d'affirmer qu'il fut un pécheur et un maudit. Si donc il n'est pas absurde de confesser et croire que le Christ fut crucifié entre deux voleurs, il ne l'est pas davantage de dire qu'il fut un maudit et le pécheur des pécheurs. Par un effet de l'amour divin, le péché a été mis en lui. La Loi intervient alors et dit : Il faut que le pécheur meure. Si donc tu veux, ô Christ, devenir caution, sois coupable et porte la peine des pécheurs, porte aussi le péché et la malédiction. Avec raison l'Apôtre applique au Christ la loi générale de Moïse : *Quiconque pend au bois est maudit de Dieu.* Or le Christ a été pendu au bois ; donc le Christ a été maudit de Dieu[1].

Cette malédiction devait aller jusqu'au bout, et l'on a collectionné les passages de sermons où Luther laisse entendre que le Sauveur, pour vaincre plus complètement l'enfer, a voulu souffrir l'angoisse des damnés[2]. Les théologiens postérieurs, comme nous le verrons bientôt, sauront tirer parti de ces prémisses un peu oratoires; mais on ne doit pas oublier que l'origine en remonte au père même de la Réforme.

Mélanchthon cependant, comme après Baur tous

1. *Com. in Gal.*, rapporté dans LIDGETT, *op. cit.*, p. 454-465. En citant ces passages, l'auteur observe avec raison qu'ils font résonner une note rarement entendue jusque-là.

2. Voir KOELLING, *Die Satisfactio vicaria*, t. II, Gütersloh, 1899, p. 349-350.

les historiens en font la remarque, n'accorde à la Rédemption qu'une place incidente. Dans ses *Loci theologici*, la satisfaction n'est pas l'objet d'un examen spécial et intervient à peine, en passant, à propos de la cause méritoire de la justification. Mais c'est lui pourtant qui écrivait dans sa défense de la confession d'Augsbourg : « *Lex damnat omnes homines; sed Christus, quia sine peccato subiit poenam peccati et victima pro nobis factus est, sustulit illud ius legis*[1]. » Où l'on peut voir que la conception fondamentale de la Réforme inspirait le fond de sa pensée.

Avec Calvin, nous rencontrons un développement plus abondant et déjà méthodique, naturellement par lui opposé à la doctrine catholique.

Combien que les Papistes résonnent à pleine bouche qu'ils tiennent le Fils de Dieu pour rédempteur du monde, toutesfois, d'autant qu'après avoir proferé ce mot, ils le dépouillent de sa vertu et dignité, ce que dit sainct Paul leur est vrayement approprié, qu'ils ne tiennent point le chef[2].

On voit que Calvin n'entend pas diminuer l'œuvre rédemptrice ; voici comment il la comprend :

Nostre Seigneur Jesus est apparu ayant vestu la

1. Melanchthon, *Apolog.*, art. 3, cité dans Baur, *Die christliche Lehre von der Versöhnung*. Tubingue, 1838, p. 289. « Mélanchthon, a-t-on dit, plus docteur que prophète, est aussi plus précis » [que Luther], et l'on cite de lui ce passage : « Si grande est la sévérité de la justice qu'il n'y aurait point de réconciliation s'il n'y avait une peine subie ; si grande est la colère que le Père Eternel n'est apaisé que par la mort de son Fils ; si grande est la miséricorde que le Fils s'est donné pour nous ; si grand est l'amour du Fils pour nous qu'il a fait dériver sur lui cette vraie et immense colère. » A. Bouvier, *Dogmatique chrétienne*, publiée par Édouard Montet. Paris, 1903, t. II, p. 180.

2. Calvin, *Inst. christ.*, livre II, c. xv, 1, édition Baumgartner, Genève, 1888, p. 226.

personne d'Adam et prins son nom pour se mettre en son lieu, afin d'obéir au Pere et presenter au juste jugement d'iceluy son corps pour prix de satisfaction et souffrir la peine que nous avions meritée, en la chair en laquelle la faute avoit esté commise[1].

La doctrine ici esquissée est plus loin l'objet d'une exposition explicite. D'abord il rappelle comment les hommes sont les ennemis de Dieu et ont besoin d'une satisfaction.

Car l'ire de Dieu tient tousjours les pecheurs saisis jusques à ce qu'ils soyent absous : pource que luy estant juste juge ne peut souffrir que sa Loy soit violée, qu'il n'en face punition, et qu'il ne se venge du mespris de sa majesté[2].

Mais Jésus-Christ est venu nous sauver par tout le cours de son obéissance et spécialement par sa condamnation à mort.

Pource que la malediction nous estoit apprestée et nous tenoit comme saisis cependant que nous estions tenus coupables devant le siege judicial de Dieu : la condamnation de Jesus Christ nous est mise à l'opposite, faicte par Ponce Pilate gouverneur de Judée : afin que nous sachions que la peine à laquelle nous estions obligez a esté mise sur l'innocent pour nous en delivrer. Nous ne pouvions eschapper de l'horrible jugement de Dieu : Jesus-Christ pour nous en retirer a souffert d'estre condamné devant un homme mortel, voire meschant et profane.

... Il ne suffisoit point pour abolir nostre damnation que Jesus Christ endurast une mort telle quelle : mais pour satisfaire à notre redemption, il a fallu eslire un genre de mort par lequel il prist à soy ce que nous avions merité : et nous ayant acquitté de ce que nous

1. *Ibid.*, c. XII, 3, p. 213.
2. *Ibid.*, c. XVI, 1, p. 231.

devions, nous delivrast. Si les brigans lui eussent couppé la gorge, ou qu'il eust esté lapidé et meurtry par sedition, il n'y eust point eu pour satisfaire à Dieu : mais quand il est amené au tribunal comme criminel et qu'on tient quelque formalité de justice contre luy ... on le voit là condamné au lieu des pescheurs pour souffrir en leur nom... Pourquoi cela? C'estoit afin de s'acquitter de la peine que devoient les pescheurs, et se mettre en leur lieu : comme à la verité il ne souffroit point la mort pour la justice, mais pour le peché... Et voilà où gist notre absolution : c'est que tout ce qui nous pouvoit estre imputé pour nous faire nostre procès criminel devant Dieu a esté transporté sur Jesus Christ, tellement qu'il a reparé toutes nos fautes [1].

Comme la condamnation judiciaire, le mode de supplice est également à remarquer.

Davantage le genre de la mort n'est pas sans mystère. La croix estoit maudite, non seulement par humaine opinion, mais par le decret de la Loy de Dieu. Quand donc Christ est attache à icelle, il se rend sujet à malediction. Et falloit qu'il fust ainsi faict : c'est que la malediction qui nous estoit deue et apprestée pour nos iniquitez, fut transferée en luy, afin que nous en fussions delivrez... Néantmoins il ne faut pas entendre qu'il ait tellement receu notre malediction qu'il en ait esté couvert et accablé : mais au contraire, en la recevant il l'a deprimée, rompue et dissipée. Pourtant la foy en la damnation de Christ apprehende absolution : et en sa malediction apprehende benediction [2].

Cette malédiction est allée pour notre Sauveur jusqu'aux tourments de l'enfer : c'est ainsi que Calvin interprète l'article du symbole : « *Descendit ad inferos.* »

1. *Ibid.*, c. XVI, 5, p. 233-234.
2. *Ibid.*, 6, p. 234.

Il n'y avoit rien de fait si Jesus-Christ n'eust souffert que la mort corporelle : mais il estoit besoin qu'il portast la rigueur de la vengeance de Dieu en son âme pour s'opposer à son ire, et satisfaire à son jugement. Dont il a esté requis qu'il combatist contre les forces d'enfer, et qu'il luitast comme main à main contre l'horreur de la mort eternelle... Il a esté plege et respondant, il s'est constitué detteur principal et comme coulpable, pour souffrir toutes les punitions qui nous estoyent apprestées, afin de nous en acquitter... Non seulement son corps a esté livré pour le prix de notre redemption : mais il y a eu un autre pris plus digne et plus excellent, d'avoir enduré les tormens espovantables que doivent sentir les damnez et perdus... Toutesfois par cela nous ne voulons inferer que Dieu ait jamais esté son adversaire ou courroucé à son Christ... Mais nous disons qu'il a soustenu la pesanteur de la vengeance de Dieu, en tant qu'il a esté frappé et affligé de sa main, et a exprimenté tous les signes que Dieu montre aux pecheurs en se courrouçant contre eux et les punissant[1].

Calvin trouve une preuve de cette vérité, non seulement dans le cri de Jésus sur la croix, mais dans la crainte que le Sauveur a manifestée de la mort : un tel abattement lui paraît inexplicable en toute autre hypothèse. Et c'est par là qu'il a réponse à « certains brouillons » qui « dressent les cornes contre cette doctrine[2] ».

Pour avoir la physionomie complète de la sotériologie protestante, il faut ajouter que les expiations du Christ nous sont appliquées par la foi seule et que, moyennant cette condition, tout croyant est assuré du pardon. De ces textes il résulte sans doute avec une suffisante clarté que, dès le début de la Réforme, s'affirme une conception très particulière de la Rédemption. Et il n'échappera pas aux histo-

1. *Ibid.*, 10 et 11, p. 236-237.
2. *Ibid.*, 12, p. 237-238.

riens informés que cette théorie est « tout aussi étrangère à saint Anselme qu'aux Pères de l'Église[1] ».

II

Sur ces fondements jetés par les premiers docteurs de la Réforme, les théologiens suivants ont élevé l'édifice classique de la théologie protestante. C'est une période de véritable scolastique qui s'ouvre avec le XVIIe siècle, tant dans l'Église luthérienne que dans l'Église réformée, pour codifier les doctrines propres de la Réforme et préciser leur opposition essentielle au catholicisme.

Aujourd'hui ce mouvement théologique est assez mal apprécié. « Le XVIIe siècle, en théologie, est généralement fort triste, écrit A. Réville. Le grand fleuve de pensée religieuse, qui débordait au XVIe, coule désormais dans des rives resserrées, et souvent on dirait qu'il se congèle[2]. » Mais, par le fait même, on peut être sûr qu'il conserve et accentue les formes primitives. Il est indéniable, en tout cas, que cette systématisation a constitué pour plusieurs siècles l'orthodoxie officielle du protestantisme.

La doctrine protestante de la Rédemption, conformément aux prémisses déjà connues, repose essentiellement sur cette idée que, devant la justice divine, le Christ innocent a été substitué à l'humanité coupable. Pour rendre cette substitution plus complète et encadrer dans ce schéma l'existence entière du Sauveur, on a imaginé une distinction entre l'obéissance active et l'obéissance passive.

1. G. C. FOLEY, *op. cit.*, p. 215. Cf. p. 232.
2. A. RÉVILLE, *op. cit.*, p. 95.

toutes deux nécessaires à l'œuvre intégrale de satisfaction. Voici comment la Formule de Concorde pose le germe de cette doctrine.

Cette justice qui est imputée aux croyants devant Dieu par pure miséricorde, c'est l'obéissance, la Passion et la résurrection du Christ, par lesquelles il a satisfait à la loi pour nous et expié nos péchés. En effet, du moment que le Christ n'est pas homme seulement, mais Dieu et homme en une seule personne indivise, il n'était pas plus soumis à la loi qu'à la passion et à la mort : à raison de sa personne, il est le maître de la Loi. Pour ce motif, son obéissance — non pas seulement celle qu'il a témoignée à son Père dans sa Passion, mais encore celle qui l'a fait se soumettre spontanément à la loi pour nous — nous est imputée à justice, de telle façon que Dieu, à cause de toute l'obéissance que le Christ a offerte à son Père à notre place, et dans ses actions et dans ses souffrances, et dans sa vie et dans sa mort, nous remet le péché, nous tient pour bons et justes, et nous accorde le salut éternel[1].

Cette double obéissance répond au double aspect du plan de réparation, comme l'explique Quenstedt.

Le Christ a satisfait pour les pécheurs de deux manières : 1° en accordant à la loi à notre place une entière et parfaite obéissance, et la réalisant ainsi en acte ; 2° en attirant sur lui la peine et subissant de plein gré la malédiction de la loi que nous avions méritée par notre désobéissance. Non seulement, en effet, l'homme devait être délivré de la colère de Dieu juste juge ; mais encore, pour se présenter devant Dieu, il lui fallait la justice, et il ne pouvait l'obtenir qu'en accomplissant la loi. C'est pourquoi le Christ a pris sur lui l'une et l'autre charge ; non seulement il a souffert pour nous, mais il a satisfait à la

1. *Form. Concord.*, rapportée dans Baur, *op. cit.*, p. 292, note 2.

loi en toutes choses, afin que son obéissance nous fût imputée à justice [1].

D'où l'on voit que le chrétien, pour obtenir son salut, est aussi bien dispensé d'observer la loi divine que de satisfaire pour ses péchés, puisque le Christ a fait l'un et l'autre à sa place : le système de la justification par la foi seule atteint son apogée.

Mais c'est toujours le mystère de la mort rédemptrice qui retient principalement l'attention de nos théologiens ; ils y voient l'expiation de nos péchés suivant toutes les rigueurs de la justice. Et d'abord la médiation du Christ leur paraît strictement nécessaire.

Les scolastiques ont bien prétendu que Dieu pouvait, en vertu de sa puissance absolue, pardonner à l'homme ses péchés sans aucune satisfaction. Mais cette *potentia absoluta* par eux imaginée est en contradiction : 1° avec la nature de Dieu, qui ne peut pas ne pas s'enflammer de colère contre le péché ; 2° avec sa véracité, puisqu'il a dit à Adam : Si tu manges du fruit défendu, tu mourras de mort, c'est-à-dire toi ou ton remplaçant ; 3° avec sa sainteté, qui s'oppose essentiellement au péché ; 4° avec sa justice, qui est immuable et ne laisse aucune faute impunie [2].

Ainsi donc le péché exige une réparation, et une réparation telle que seul le Christ la pouvait fournir.

Le péché, étant une offense de Dieu et pour ainsi dire un déicide, a une malice infinie et mérite des peines infinies : il exige donc également une satisfaction infinie [3].

Cette satisfaction a été fournie par les souffrances

1. QUENSTEDT, *Theologia didactico-polemica*, dans BAUR, *op. cit.*, p. 306, note 1.
2. QUENSTEDT, cité *ibid.*, p. 310, note 1.
3. QUENSTEDT, cité *ibid.*, p. 308, note 1.

du Christ. Dans la mort du Sauveur, en effet, soit à cause du prix de la victime, soit à cause de l'intensité de ses souffrances, il y a l'équivalent strict des peines, tant éternelles que temporelles, méritées par les pécheurs.

Voilà pourquoi, en elle-même et par sa valeur propre, la satisfaction du Christ est tout à fait suffisante et achevée... Dieu n'a pas eu à accepter quoi que ce soit par libéralité pure ; il n'a rien relâché de son droit dans l'exaction de la peine qui nous était due et que notre caution a fournie à notre place ; mais tout ce que réclamait la rigueur de la justice, le Christ l'a souffert exactement [1].

En vertu de cette procédure, puisque le pécheur avait mérité l'enfer, le Christ a dû subir la même peine. Gerhard concède seulement qu'il n'est pas descendu dans l'enfer après sa mort, et c'est en quoi Calvin s'est trompé.

Mais, en attendant, on ne saurait nier que le Christ, à l'heure de sa Passion et de sa mort, surtout au jardin des oliviers alors qu'il suait le sang, n'ait souffert dans son âme les tourments les plus cruels, n'ait ressenti des douleurs, terreurs et angoisses véritablement infernales, et par là vraiment éprouvé la colère de Dieu, la malédiction de la loi et les peines de l'enfer. Comment, en effet, aurait-il reçu réellement en lui nos péchés et fourni une satisfaction parfaite, s'il n'avait réellement senti la colère de Dieu, qui est liée au péché d'un lien indivisible? Comment nous eût-il rachetés de la malédiction de la loi et fût-il devenu malédiction pour nous, s'il n'avait expérimenté le courroux de Dieu [2]?

Pareillement Quenstedt enseigne :

Il a ressenti la mort éternelle, mais non pour l'éternité. Si donc on regarde l'essence et l'intensité des

1. QUENSTEDT, cité *ibid.*, p. 309, note 1 et 2.
2. GERHARD, *Loc. theol.*, cité *ibid.*, p. 307, note 1.

peines, ce fut bien la mort éternelle ; si l'on regarde la sublimité de la personne qui souffre, cette peine non seulement égale, mais surpasse infiniment toutes les peines éternelles de tous les damnés [1].

« Arrivée à ce paroxysme de substitution, comme dit fort bien Albert Réville, la théorie orthodoxe avait dit son dernier mot et ne pouvait pas aller plus loin [2]. »

Jusqu'ici nous n'avons cité que des auteurs luthériens ; mais les mêmes thèses sont communes aux réformés. On peut en juger par l'enseignement de François Turretin, que l'on a pu appeler « le plus distingué » des théologiens calvinistes [3]. Après avoir exposé, suivant la méthode protestante, le *triplex officium Christi*, il s'attache surtout à traiter de sa fonction sacerdotale. Tout se ramène à la satisfaction du Christ, au sujet de laquelle l'auteur établit les propositions suivantes. D'abord une satisfaction était indispensable pour nos péchés.

Tres sunt praecipuae theologorum sententiae : 1ª negantium simpliciter..., 2ª distinguentium... ; 3ª affirmantium, qui necessitatem absolutam ita statuunt ut Deus non modo noluerit peccata nobis remittere sine satisfactione, sed ne potuerit quidem per iustitiam. Quae communis est orthodoxorum sententia quam sequimur.

La thèse est prouvée par la notion de justice vindicative, par la nature du péché, par la nécessité de donner une sanction à la loi, par l'enseignement de l'Évangile, par la plus grande manifestation des attributs divins qui en résulte [4]. Chemin faisant, l'auteur énonce son concept de la satisfaction.

1. Quenstedt, cité dans Sabatier, *op. cit.*, p. 67, note 1.
2. A. Réville, *op. cit.*, p. 72. Entendons bien qu'il s'agit toujours de l'orthodoxie selon la Réforme.
3. R. W. Dale, *op. cit.*, p. 352.
4. Fr. Turretin, *Institutio theologiae elencticae*, pars 2ª. Lugd. Bat. 1696, Locus XIV, qu. 10, p. 453 ss.

Ad satisfactionem tria simul concurrunt, quae sit et debiti solutio, et irae divinae placatio, et reatus per poenae perpessionem expiatio. Sed ut potissima ratio quae in peccato attendenda est est σχέσις criminis, ita satisfactio habet rationem poenae a supremo iudice impositae [1].

A cette punition Dieu ne pouvait renoncer.

Iustitia tam fuit inexorabilis ut non passa sit peccata nobis remitti nisi interventu mortis Christi... Quae ita inexorabiliter peccati poenam postulat ut etiam in proprio Filio suo Deus illud punire voluerit, ne inultum maneret [2].

Cette satisfaction requise, le Christ l'a effectivement fournie. Ici l'auteur raisonne d'après l'Écriture contre les sociniens. Il insiste spécialement sur la substitution pénale.

Loco nostro substitutus, omnem exsecrationem legis quae peccatis nostris erat debita in se recepit... Qua sponsor noster pro nobis, quorum personam sustinebat, ille qui fuit benedictus in saecula potest dici maledictionis poenam sustinuisse propter peccata nostra [3].

Plus haut, en traitant de la Passion, l'auteur se demande quelle fut l'étendue des souffrances du Christ. Voici sa réponse :

Orthodoxi passiones Christi referunt tam ad animam quam ad corpus... Et corpore quidem [sustinuit] dolores et cruciatus corporeos..., animâ vero spirituales et internos, gravissimum scilicet illud et summe horrendum irae divinae pondus et κατάραν nobis debitam... Nec tamen

1. *Ibid.*, n° 7.
2. *Ibid.*, nos 20 et 23.
3. *Ibid.*, qu. 11, n° 12.

propterea dixeris damnatum fuisse, quia potuit quidem ferre poenas damnandorum, sed non damnatorum [1].

Aussi la satisfaction du Christ est-elle absolument parfaite et nous n'avons plus rien à ajouter de nos œuvres personnelles.

Nos satisfactionem Christi censemus ita perfectam et sufficientem ut plenissime pro peccatis nostris omnibus satisfecerit... non tantum pro culpa sed etiam pro poena tam temporali quam aeterna, ut nullum deinceps supersit sacrificium hilasticum denuo offerendum, nec satisfactiones vel in hac vita vel post eam luendae [2].

Dans cette satisfaction il faut d'ailleurs faire entrer, comme deux parties solidaires, la vie et la mort du Christ.

Communis et in Ecclesiis nostris recepta sententia est satisfactionem Christi... complecti non modo passiones Christi... sed et totius vitae obedientiam, scilicet iustas et sanctas actiones quibus legis mandata perfecte loco nostro implevit, ut ex his duabus partibus integrum et perfectum redemptionis nostrae pretium exsurgat.

Son rôle de médiateur n'exigeait pas moins.

Id omne voluntaria dispensatione pro nobis subire debuit ex officio mediatoris et vi pacti cum ipso a Patre initi, ut se sponsorem nostrum praestando ea omnia loco nostro faceret et pateretur ad quae obstricti eramus [3].

Enfin l'auteur démontre, conformément au dogme calviniste, que, par la volonté de Dieu et du Christ, les satisfactions du Sauveur ne valent que pour le

1. Locus XIII, qu. 14, n° 3 et 13, p. 383-387.
2. Locus XIV, qu. 12, n° 15, p. 476.
3. *Ibid.*, qu. 13, n. 2 et 16.

petit nombre des prédestinés [1]. Tout cela constitue un ensemble de thèses parfaitement enchaînées, dont la logique est irrésistible aussitôt qu'on admet le point de départ. Et comme pour bien montrer que ce n'est pas une doctrine personnelle, le même Turretin a constitué sur ce sujet un dossier de dissertations empruntées à divers auteurs protestants, qui établissent avec de semblables arguments les trois points essentiels : nécessité, réalité, surabondante perfection de la satisfaction fournie par le Christ à notre place [2].

Sans doute l'un ou l'autre de ces articles fondamentaux furent contestés au sein des Églises protestantes. Piscator († 1626) battit en brèche la distinction entre l'obéissance active et passive; Osiander s'éleva contre le concept d'une justice purement imputée et réclama la sanctification réelle comme fruit de la Rédemption [3]. C'était un réveil de l'esprit chrétien contre le formalisme d'école, et l'on remarquera qu'il ramenait d'instinct les plus pures doctrines catholiques. Mais l'Église officielle surmonta ces controverses et, dans l'ensemble, la doctrine que nous avons exposée constitua, pendant tout le cours des XVIIe et XVIIIe siècles, le canon de l'orthodoxie.

Qu'on en juge par la description qu'en faisait, il y a un demi-siècle, un jeune docteur de Strasbourg.

La théorie traditionnelle, partant de l'idée de la coulpe humaine à laquelle correspond en Dieu la justice

1. *Ibid.*, qu. 14, p. 495-526.

2. *De satisfactione Christi disputationes*, contenues dans le tome IV de ses œuvres, p. 1-351.

3. Pour le détail de ces controverses, voir BAUR, *op. cit.*, p. 316-331 et 352-371. Osiander professe également que l'Incarnation aurait eu lieu sans le péché. Voir l'analyse de son traité *ibid.*, p. 329, note 1.

et la colère, qu'il manifeste nécessairement contre nous aussi longtemps qu'il n'est pas donné satisfaction à la sainte justice, explique comme il suit l'œuvre de notre salut. Dieu, pour nous sauver, nous a envoyé son Fils unique, qui est à la fois Dieu et homme, personne divine en chair humaine, le Fils est venu se constituer le représentant de l'humanité auprès de Dieu. Or Dieu ne pouvant, malgré sa miséricorde, nous pardonner à moins que, d'un côté, la loi qu'il nous avait donnée ne fut accomplie Christ est venu l'accomplir une fois pour toutes à notre place (*obedientia activa*); de l'autre, les peines prononcées par la loi, la malédiction divine, la mort en un mot, devait être subie nécessairement avant que Dieu pût donner libre cours à son amour pour nous. Jésus-Christ encore est venu porter cette malédiction par sa mort ignominieuse (*obedientia passiva*). Ainsi la loi divine étant accomplie, et la malédiction de Dieu étant portée saintement par Christ, l'humanité est par lui réconciliée avec Dieu. Le mérite infini de cette double obéissance de Jésus-Christ repose dans la valeur infinie de sa personne divine, grâce à laquelle il a pu tout faire pour nous. Voilà en quoi consiste sa satisfaction vicaire [1].

Aussi bien, comme on l'a vu, cette doctrine n'était-elle que la systématisation des principes posés par les premiers réformateurs.

III

Une origine aussi vénérable et cette longue tradition ne devaient cependant pas désarmer la critique. Aujourd'hui les protestants de toutes les écoles s'accordent à jeter par-dessus bord ces thèses excessives.

1. A. Hamm, *Essai sur la satisfaction vicaire*, Strasbourg, 1864, p. 9-10.

« Les conclusions des dogmaticiens protestants étaient logiques, prononce sommairement Aug. Sabatier; mais elles révoltaient en même temps la conscience morale et la raison qu'elles prétendaient satisfaire [1]. » A. Réville insiste spécialement sur un détail, aussi caractéristique qu'il est odieux, de l'ancienne orthodoxie.

L'idée du Fils maudit par le Père et subissant le tourment des damnés était sans doute parfaitement conséquente avec les prémisses de la théorie; mais elle avait quelque chose de révoltant au premier chef... Et puis, la preuve scripturaire, si importante au sein du protestantisme, commençait à faire complètement défaut. Si du moins, suspendant son jugement sur quelques paroles obscures et susceptibles de plusieurs interprétations..., on se mettait à lire avant tout les pages sacrées où l'Église recueillie avait contemplé d'âge en âge les dernières heures de son Roi crucifié, on se sentait transporté dans un tout autre monde, et il y avait un étrange contraste entre les paroles de la croix : *Père, pardonne-leur! Père, je remets mon esprit entre tes mains!* et la théorie qui indiquait ce moment comme celui où la colère infinie d'un Dieu vengeur frappait à coups redoublés sur le Saint expirant [2].

Chez les théologiens les plus orthodoxes, on rencontre de semblables désaveux. Pour ne citer que des écrivains de langue française, M. Grétillat écrit :

Ce fut à dater de la Formule de Concorde et dans le cours du XVIIe siècle que la doctrine de la satisfaction juridique reçut successivement ces surcharges où l'absurde le disputait au révoltant, qui l'ont discréditée jusqu'à aujourd'hui [3].

1. A. Sabatier, *op. cit.*, p. 67.
2. A. Réville, *op. cit.*, p. 72.
3. A. Grétillat, *Exposé de théologie systématique*, t. IV, Neuchâtel, 1890, p. 291-292.

Et plus loin :

La première [la conception d'extrême droite] a eu le tort de peser au trébuchet, comme on l'a dit, le sang du Christ, en prétendant établir la nécessité d'une équivalence quantitative entre les deux termes en présence : la coulpe de l'humanité et la rançon, soit que cette équivalence fût obtenue en renforçant le prix de la victime ou l'intensité de la souffrance [1].

De même il écarte « l'ancienne conception ultra-juridique, opposant l'une à l'autre en Dieu même la justice et l'amour comme deux entités rivales et statuant une équivalence quantitative entre la satisfaction active, représentée par l'accomplissement normal du bien, et la satisfaction pénale réclamée par la justice au défaut de la première [2] ». En particulier, « l'opinion que Christ dans sa Passion aurait été l'objet personnel de la réprobation divine, et que l'abandon qu'il a éprouvé sur la croix était l'équivalent du sort des damnés est contredite à la fois par la raison et par l'Écriture [3] ».

Non moins énergique est la critique instituée par M. Ernest Bertrand de la doctrine classique de son Église.

Ritschl reproche à la théologie traditionnelle d'introduire en Dieu lui-même une sorte d'antagonisme latent, de dualisme intérieur... Cette objection est en partie fondée. Les anciens théologiens ont souvent eu le tort d'ériger l'amour de Dieu et sa justice en personnages réels engageant entre eux la plus étrange des luttes et finissant par signer une sorte de compromis dont la mort de Jésus-Christ constituait le fondement et le prix... Ritschl adresse à la notion orthodoxe de la justice cer-

1. *Ibid.*, p. 300.
2. *Ibid.*, p. 314.
3. *Ibid.*, p. 332.

taines critiques dont nous reconnaissons la parfaite légitimité. Ainsi les théologiens du XVIIe siècle ont souvent exprimé cette idée que le Christ a intégralement satisfait à la justice divine en expiant distinctement sur la croix toutes les fautes, toutes les transgressions... Ritschl fait observer avec raison qu'on ne peut constater dans le cadre historique de la vie du Sauveur la toute-science grâce à laquelle Jésus aurait eu le pouvoir de ressentir, à l'heure de sa passion, le quantum des punitions encourues individuellement ici-bas par chaque pécheur. De plus... tous les pécheurs, inconvertis ou repentants, devraient, depuis lors, être mis nécessairement à l'abri de la condamnation divine par le fait même de la mort du Christ.

L'ancienne orthodoxie était également dans l'erreur quand elle enseignait que la justice divine, pour être satisfaite, exige que Jésus ait intégralement subi au Calvaire des souffrances équivalentes en intensité, en quantité et en durée, à la somme des souffrances et des peines méritées par l'humanité tout entière. De même il n'est pas conforme à l'enseignement apostolique d'établir une sorte d'équation numérique entre les douleurs que l'humanité aurait dû souffrir pour ses péchés et les tourments que Jésus a soufferts en Golgotha... Ce qui satisfait la justice divine, ce n'est point un certain *quantum* de souffrances rigoureusement égal à un certain *quantum* de péché. L'équivalence qu'elle réclame est morale et non matérielle, qualitative et non quantitative...

La théorie juridique de l'équivalence est aussi en contradiction avec la notion scripturaire de la Rédemption, quand elle enseigne que Jésus-Christ, pour nous délivrer réellement de la condamnation divine, a dû, comme tout pécheur, être personnellement l'objet du courroux et de la réprobation de Dieu. Nous ne trouvons nulle part dans le Nouveau Testament une pareille doctrine qu'on a justement qualifiée de blasphème involontaire[1].

1. E. BERTRAND, *Une conception nouvelle de la Rédemption*, Paris, 1891, p. 471-482.

Plus récemment, à propos de cette dernière doctrine, M. Bruston s'attaque au principe même qui en est la base.

Pour qu'on fût autorisé à parler de substitution, il faudrait que tous les hommes eussent mérité le supplice de la croix ou que Jésus eût subi la mort morale et éternelle que méritent nos péchés. Je ne pense pas que la première alternative ait jamais été soutenue. Quant à la seconde, elle a été rarement exprimée sous une forme aussi crue ; mais c'est bien essentiellement l'idée de ceux qui disent que, sur la croix, Jésus a été l'objet de la *colère*, de la *malédiction de Dieu*, qu'il a été (un moment) *abandonné* de Dieu, etc. ou qu'il a souffert sur la croix les douleurs de l'enfer. — Mais comment le Bien-Aimé de Dieu aurait-il été l'objet de sa colère au moment même où il achevait d'accomplir sa volonté...? On dit : la justice l'exigeait ! — La justice ne peut pas exiger une impossibilité, une monstruosité [1].

Certes, il est consolant de voir la théologie protestante renier ces doctrines outrancières et démolir elle-même les positions les plus chères à ses propres fondateurs. On pourrait, à cet égard, signaler une semblable régression dans les pays étrangers [2]. Mais nous devons dire bien haut que la théologie catholique n'a pas attendu les exigences de la critique moderne pour s'apercevoir du danger contenu dans ces thèses. Dès le XVIe siècle, nos meilleurs théologiens en avaient dénoncé le principe vicieux et stigmatisé les principales conséquences.

Le sens catholique fut surtout blessé par cette affirmation que le Christ aurait souffert les peines de

1. C. Bruston, dans la *Revue de théologie*, 1906, p. 27, note 2.
2. Pour le protestantisme de langue anglaise, on recueille des aveux intéressants à travers les deux *Banquets* publiés à quelques années de distance, 1883 et 1899-1900, sur la question de l'*Atonement*. Voir la *Revue du clergé français*, 15 avril 1912, p. 163-172.

l'enfer. On en jugera par cette réprobation énergique du grand exégète Maldonat.

Comment le Christ a-t-il pu se dire abandonné de Dieu ? Il faut ici fermer la bouche aux blasphèmes des hérétiques. Calvin leur chef veut que ce fût une parole de désespoir et, confirmant son erreur impie par une plus impie encore, il ajoute qu'il fallait que le Christ, sur qui s'épanchait la colère divine méritée par les hommes, souffrît toutes les peines des damnés, parmi lesquelles rentre le désespoir. Cette impiété, qu'on ne saurait entendre sans horreur, est réfutée par cette parole du Christ lui-même : *Père, je remets mon âme entre vos mains*. Comment aurait-il remis son âme aux mains de son Père, s'il n'espérait de lui aucun salut? D'ailleurs, il ne devait ni ne pouvait expérimenter toutes les peines des damnés pour apaiser la colère divine ; sinon, il aurait dû blasphémer et commettre les autres actes qui sont chez les damnés la peine de leurs fautes. Bien plus, il n'était même pas nécessaire que le Christ subît une peine aussi grande que celle des martyrs. Ce n'est pas, en effet, la grandeur de la peine qui apaise Dieu — si grande qu'elle eût été, elle ne serait pas comparable à la multitude et à la grandeur de nos péchés — mais la condition de la personne. La moindre souffrance d'un Dieu était d'un prix suffisant pour offrir satisfaction à Dieu, quelle que fût sa colère. Trêve donc à ce blasphème ! Le Christ en croix en a assez reçu des Juifs pour qu'il ne soit plus besoin à des exégètes hérétiques de lui en infliger davantage, maintenant qu'il siège à la droite du Père [1].

Dans ce raisonnement du savant jésuite, on peut voir comment l'horreur d'une conclusion particulièrement odieuse attire son attention sur le principe même de substitution pénale et le ramène à la théologie authentique de l'Église sur la satisfaction du Christ. Toute semblable est l'attitude de Bellarmin.

1. MALDONAT. *In Matth.*, XXVII. 46. Paris. 1668. col. 658-659.

Un chapitre entier de ses *Controverses* est par lui consacré à la conception calviniste de la descente aux enfers[1]. Son objectif principal est de montrer que, malgré qu'il en ait, Calvin doit imputer au Christ un véritable désespoir ; mais il ne lui échappe pas que cette conséquence extrême fait partie intégrante d'une certaine conception du salut : « *Nota quarto Calvinum tribuere huic poenae infernali totam fere nostram redemptionem, ita ut sine hoc descensu ad inferos mors in cruce non fuerit futura ullius pretii.* » Dès lors, il lui est facile de montrer que la révélation chrétienne n'admet rien de semblable : l'Écriture et la tradition s'accordent pour enseigner que notre salut est entièrement réalisé par la mort du Sauveur sur la croix.

Mais cette mort elle-même n'a-t-elle pas le caractère d'une malédiction? N'est-il pas écrit que le Christ fut frappé par Dieu, ce qui comporte assurément qu'il a ressenti son irritation et sa colère? « *Dico istam percussionem ab Hieronymo et omnibus aliis expositoribus referri ad solam mortem temporalem, non ad poenas gehennae, de quibus nullus veterum somniavit cum de passione Christi ageret.* » Et il ajoute encore fort sagement que les épreuves de ce monde, même infligées à des impies, n'offrent pas les caractères qui conviennent aux peines de l'enfer.

On a recours encore au plan de la rédemption et on argue, dit-il, que le Christ a dû souffrir toutes les peines méritées par nos péchés, donc aussi la peine infernale. « Si cet argument, répond Bellarmin, avait quelque valeur, le Seigneur aurait dû rester éternellement dans l'enfer et y souffrir un nombre

1. Bellarmin, *De Christo*, lib. IV, c. viii. *Opera omnia*, édition Vivès, t. I, p. 410-416. Les passages cités sont pris à la page 413.

presque infini de peines. Car nous méritions la damnation éternelle, et le nombre des pécheurs est presque infini. » Après cette réfutation par l'absurde, l'auteur continue en invoquant les principes de la saine théologie catholique.

De même donc que Calvin est obligé d'admettre qu'une seule peine temporelle du Christ a pu satisfaire pour un grand nombre d'éternelles, ainsi nous disons que la mort corporelle du Christ a pu satisfaire pour la mort de toutes les âmes. En effet, le prix de notre rédemption payé par le Christ doit être mesuré, non pas d'après la multitude, la qualité ou la durée des peines, mais d'après la dignité de la personne qui souffre et d'après l'amour qui inspire ses souffrances.

Cette doctrine de Bellarmin est expressément adoptée par Suarez.

Les hérétiques de notre temps, non contents des souffrances que l'Écriture attribue au Christ, veulent qu'il ait subi les tourments de l'enfer... Par où ils entendent, non pas la peine du sens, mais la peine du dam ou une certaine participation d'icelle : c'est-à-dire une certaine anxiété interne, une tristesse très vive que le Christ aurait éprouvée parce qu'il sentait le courroux de Dieu sur lui. De ce blasphème Calvin fut le premier inventeur... Mais dans cette erreur sont contenues beaucoup d'hérésies et de blasphèmes. Et d'abord que le Christ dans sa Passion ait senti Dieu tellement irrité contre lui qu'il ait douté de son propre salut : ce qui répugne à la divinité du Christ, à la perpétuelle béatitude de son âme, à sa souveraine innocence, à la parfaite conscience qu'il avait d'être exempt de toute faute, aux paroles prononcées par lui au cours de sa Passion... La seconde erreur de ces hérétiques consiste en ce qu'ils attribuent au Christ ou le désespoir ou un mouvement de cet ordre... En troisième lieu, ils se trompent parce qu'ils croient que les douleurs et passions mentionnées par l'Écriture ne suffi-

sent pas pour notre rédemption... Quatrièmement enfin, c'est sans aucun fondement qu'ils imaginent cette sorte de douleur et d'angoisse pour le Christ[1].

Abordant ensuite la question pour son propre compte, Suarez s'efforce de préciser la nature des souffrances endurées par le Sauveur. Il ne veut pas entendre parler d'une vindicte spéciale exercée par Dieu ou le démon ; le Christ n'a souffert que de la malice des hommes[2]. S'agit-il d'apprécier la gravité de ces souffrances, le grand théologien enseigne que la tristesse que le Christ a ressentie dans son âme n'est pas à comparer, si grande soit-elle, avec celle des damnés : « *Haec Christi tristitia cum tristitia damnatorum nec in specie nec in gradu comparabilis est*[3]. » Moins encore faut-il chercher à équiparer ses souffrances corporelles à la peine sensible supportée par les martyrs ou à celle que subissent les réprouvés[4].

Suarez connaît cependant l'objection de principe formulée par les Protestants.

Les hérétiques disent : Alors le Christ n'a pas supporté la peine pour laquelle il devait satisfaire, ni une peine égale. Ce n'est pas admissible, puisque le Prophète a dit : *Disciplina pacis nostrae super eum*, et que sans cela le Christ n'aurait pas acquitté la peine requise par la justice.

A quoi il répond avec la tradition constante de l'Église:

1. Suarez. *De vita Christi*, Disp. XXXIII, sect. I, n. 1-3. *Opera omnia*, édition Vivès, t. XIX, p. 530-531.

2. *Ibid.*, 4 et 5 : « Ex his concluditur Christum tantum ea passionum genera sustinuisse quae vi et malitia humana effici potuerunt » (p. 531).

3. *Ibid.*, sect. II, n. 4, p. 534.

4. *Ibid.*, n. 8-13, p. 535-537.

Tout cela est sans aucune valeur. Je reconnais que le Christ n'a pas pris sur lui formellement la peine pour laquelle il a satisfait; sinon, il aurait dû endurer la peine du dam et le châtiment du feu éternel. Il a donc pris seulement les peines de cette vie, par lesquelles il a satisfait pour celles de l'au-delà. Car la satisfaction ne doit pas être cherchée dans l'identité, mais dans la proportion de la peine; et son prix ne se mesure pas seulement d'après la qualité ou la quantité de la souffrance, mais surtout d'après la dignité de la personne et la perfection de sa charité [1].

Il faudrait ajouter encore tout ce que nos théologiens ont dit pour réfuter les autres postulats ou conséquences de la Rédemption protestante : savoir, la corruption totale de la nature, la nécessité rigoureuse d'une satisfaction adéquate, la suppression des œuvres et satisfactions personnelles. Mais, à s'en tenir au point essentiel qui nous intéresse surtout ici, on voit que la théologie catholique, bien loin de partager les errements du protestantisme, les a, dès le premier jour, désavoués et combattus. Il serait superflu d'insister davantage, puisque désormais l'accord est unanime là-dessus; mais pourquoi ne pas dire qu'on éprouve quelque satisfaction à relire chez nos auteurs ces pages vigoureuses et clairvoyantes, dont les théologiens de la Réforme ont mis deux siècles à retrouver l'accent?

1. *Ibid.*, n. 5, p. 334.

CHAPITRE II

SYSTÈMES CLASSIQUES : LE RATIONALISME SOCINIEN.

C'est une loi bien connue de la pensée que tout excès amène une réaction en sens contraire. Ici, le rationalisme socinien apparaît comme une protestation contre le supra-naturalisme désordonné où se complaisait l'orthodoxie protestante.

« Le socinianisme, a dit un bon juge, est la branche du protestantisme primitif qui a poussé le plus loin la revendication de la liberté à l'égard des traditions... Les Socin veulent être chrétiens, qu'on ne s'y trompe pas... Mais ils ne peuvent admettre qu'un christianisme rationnel[1]. » D'où leur opposition à tous les mystères. « Admirateur passionné de la beauté plastique, adorateur de la nature, le génie italien ne pouvait envisager qu'avec une répugnance profonde les dogmes évangéliques de la corruption universelle et de la rédemption, dont les formules scolastiques et à moitié barbares choquaient le tact délicat de ses goûts littéraires et provoquaient les résistances de sa raison. Son intelligence, qui visait avant toutes choses, à la netteté et à la précision, avait horreur du mystère et du surnaturel[2]. »

1. A. Réville, *op. cit.*, p. 87.
2. Dorner, *op. cit.*, p. 340.

« Ce fut surtout, continue Réville, contre la Trinité athanasienne et le dogme de la satisfaction que les sociniens dirigèrent un feu roulant d'objections qui devait finalement faire déloger la garnison qui occupait les deux vieilles citadelles [1]. »

Pour ne parler que de ce qui concerne la Rédemption, les sociniens ont constitué contre le dogme traditionnel, tel qu'il était représenté par le protestantisme orthodoxe, un arsenal formidable d'arguments ; ils ont, les premiers, organisé d'une manière consistante le système rationaliste qui n'attribue à la mort du Christ que l'efficacité toute subjective d'un exemple. A cet égard, leur influence domine toute l'évolution moderne de la pensée religieuse au sein de la Réforme. L'importance historique de cette école, plus encore que sa valeur propre, lui mérite un examen approfondi.

I

Socin est revenu à plusieurs reprises sur la question de la Rédemption, et ceci est une preuve de l'importance qu'il attachait à cette doctrine ; mais trois de ses traités méritent une mention spéciale. Les *Praelectiones theologicae*, qui contiennent sous une forme sereine et substantielle l'enseignement du maître, se terminent précisément sur le problème de la Rédemption, qui en occupe les quinze derniers chapitres, c'est-à-dire plus de la moitié de l'ouvrage. Comme sa conception du salut trouva des adversaires, Socin fut amené à prendre la plume pour l'expliquer et la défendre : d'où son vaste traité « *De Iesu Christo Servatore, hoc est cur et qua ratione*

1. A. Réville, *op. cit.*, p. 88.

Iesus Christus noster servator sit », en réponse au ministre français Jacques Covet, dont il rapporte et réfute les diverses objections. Enfin l'auteur se résume lui-même dans sa *Christianae religionis brevissima institutio*, qui n'est autre chose qu'un catéchisme par demandes et réponses[1].

Chaque fois, et quelle que soit la forme ou l'occasion de ses traités, il est remarquable que Socin s'attarde dans la controverse beaucoup plus que dans l'exposition dogmatique. Il se plaît à attaquer le dogme orthodoxe dans son concept et dans ses preuves, il multiplie pour cela les distinctions et les analyses; mais il ne donne jamais *ex professo* la synthèse de son propre système, bien que les éléments s'en retrouvent épars à travers toute la discussion. Sans doute ce furent les circonstances qui imposèrent à Socin cette attitude principalement négative et polémique; mais il n'est pas douteux que sa pensée n'y perde en force et en ampleur. Néanmoins, de ces multiples retouches se dégagent les grands traits d'une doctrine, aussi ferme et continue dans le fond qu'elle peut sembler, au premier abord, peu cohérente dans la forme.

Très délibérément Socin s'attaque à l'opinion courante; un chapitre de son catéchisme est intitulé : « *Refutatio sententiae vulgaris de satisfactione Christi pro peccatis nostris*[2]. » A cet égard, et pour éclairer dès l'abord le terrain du débat, on aimerait savoir ce qu'il entend par satisfaction. Nulle part on n'en trouve une définition formelle, comme s'il s'agis-

1. Ces divers ouvrages se trouvent dans la *Bibliotheca Fratrum Polonorum*, Irenopoli (Amsterdam), post annum Domini 1656 : *Praelectiones theologicae*, ch. XV à la fin, t. I, p. 564-600; *Christianae religionis institutio*, *ibid.*, p. 664-668; *De Christo servatore*, t. II, p. 115-246.

2. *Christ. rel. inst.*, t. I, p. 665.

sait d'une idée suffisamment connue. De fait, Socin, lorsqu'il en parle, a toujours devant l'esprit une notion bien déterminée, et qui n'est autre que la conception protestante. Qu'on en juge par cette déclaration de son catéchisme : « *Nulla alia ratione divinae iustitiae satisfieri pro peccatis potest quam si is qui peccavit poenas det peccatorum suorum*[1]. » Ce fait étant remarqué — et l'on verra bientôt qu'il est plein de conséquences — il reste à exposer rapidement les thèses sociniennes.

Dès le début, la question est très clairement posée. Avec tous les chrétiens, Socin admet que le salut consiste dans la justification et que celle-ci nous est obtenue par Jésus-Christ seul ; il s'agit de savoir comment.

Utrum in iustificatione nostra per Christum peccata nostra compensatione seu satisfactione aliqua deleantur, an vero remissione et condonatione ? Plerique satisfactione interveniente id fieri arbitrantur : nos vero *simplici condonatione*[2].

La thèse ainsi posée, Socin en poursuit la démonstration avec une rigoureuse logique. Et d'abord une satisfaction n'était pas nécessaire ; Dieu pouvait nous pardonner sans cela. Car le péché est une offense commise contre Dieu, et l'offensé peut toujours renoncer à ses droits : voudrait-on interdire à Dieu l'exercice d'une miséricorde généreuse qui n'est pas refusée au moindre des hommes ? Il est vrai qu'on oppose les exigences de la justice ;

1. *Ibid.* Ailleurs Socin explique qu'il parle de satisfaction intégrale par l'acquittement complet de la dette, non de cette satisfaction incomplète, toujours et partout nécessaire, qui consiste dans le repentir et autres dispositions morales du pécheur. Voir *Praelect. theol.*, 17, t. I, p. 566.

2. *Prael. theol.*, 15, p. 565.

mais c'est en vertu d'une équivoque. La seule justice qui soit immuable en Dieu, c'est l'amour indéfectible du bien, c'est-à-dire sa parfaite sainteté ; quant à la justice vindicative, elle est un pur effet de sa volonté libre. Au contraire, s'il est un attribut divin que l'Écriture mette en évidence, c'est celui de bonté et de miséricorde [1].

Non seulement Dieu pouvait se passer de satisfaction; mais il l'a voulu. Dans l'Ancien Testament, Dieu offre son pardon au pécheur, pourvu seulement qu'il veuille se repentir : ne serait-il pas invraisemblable que cette économie de la miséricorde divine fût changée sous la Loi nouvelle? Effectivement, Jean-Baptiste d'abord, puis Jésus lui-même, promettent le pardon sans autre condition que la repentance. A travers tout l'Évangile, il s'agit de rémission, de condonation des péchés; et ceci s'oppose à toute idée de satisfaction. Car la satisfaction impliquant le paiement d'une dette rend impossible toute libéralité. On dira que la miséricorde consiste ici en ce que notre dette est payée par un autre. Qu'importe? Et puisqu'il y a un paiement effectué devant la justice divine, comment le pardon pourrait-il être gratuit? Donc la doctrine de la satisfaction aboutit nécessairement à dépouiller Dieu de sa libéralité et par là elle fausse tout le mystère de l'Incarnation, que la foi a toujours considéré comme le bienfait divin par excellence [2].

Il y a plus, et la prétendue satisfaction est absolument impossible. L'orthodoxie protestante faisait entrer dans le schéma de la satisfaction intégrale l'obéissance, soit active soit passive, du Christ ; la

1. *Ibid.*, 16, p. 565. Cf. *De Christo servatore*, I, 1 ; t. II, p. 121-124 et III, 1, p. 186-188.

2. *Prael. theol.*, 17, p. 566-570. Cf. *De Christo servatore*, II, 2, p. 188-195.

dialectique implacable de Socin la pourchasse dans ce double domaine.

Si l'on envisage la dette pénale contractée par l'humanité et si l'on veut qu'elle soit payée selon toutes les rigueurs du droit, la justice réclame la mort éternelle qui est le châtiment du péché; plus que cela, autant de morts éternelles qu'il y a de pécheurs. Il est évident que ces conditions sont telles que personne ne les peut remplir à notre place. Et si c'était possible, ne serait-il pas souverainement injuste que l'innocent fût puni pour les coupables? De même, la dette d'obéissance est chose éminemment personnelle dans laquelle personne ne peut nous remplacer.

Voilà pour la question de droit. En fait, du reste, il est certain que le Christ n'a pas rempli les conditions requises.

De ipsius Iesu Christi persona privatim videndum est atque ostendendum ipsum nihil singulare nec in se habuisse, nec fecisse, nec passum esse, ex quo intelligi possit eum satisfactionem istam vel peregisse, vel peragere ulla ratione potuisse.

En effet, il n'a pas souffert la mort éternelle, et « malheur à nous, ajoute Socin, s'il l'avait soufferte »; car, dans ce cas, nous n'en serions pas délivrés. Tout au plus aurait-il pu la subir une fois, tandis que le nombre des coupables soumis à la même peine était incalculable : « *et ridiculum sane censeri debet eius solutione quod unus debet pro infinitis satisfieri qui idem omnes debeant* ».

On invoque sans doute la dignité de sa personne: mais cette considération est hors de propos dans le cas de la justice vindicative, qui ne peut être satisfaite que par l'équivalent quantitatif de la peine. Du moins faudrait-il quelque proportion entre les souf-

frances du substitut et celles des coupables; or, tandis que nous méritions un châtiment éternel, notre Sauveur a souffert moins une peine proprement dite qu'une épreuve suivie des plus magnifiques récompenses. Qu'on ne recoure pas davantage à la vertu de sa divinité; car la satisfaction devait être humaine et Dieu ne saurait se payer lui-même. De même, le Christ n'a pu satisfaire à notre place par son obéissance active, pour cette raison qu'il était lui-même soumis à la loi; ici d'ailleurs, comme dans le cas précédent, tout au plus aurait-il pu satisfaire pour un d'entre nous, mais jamais pour tous les hommes.

Il résulte de ces diverses raisons que la satisfaction stricte ne saurait être fournie que par chacun des coupables en proportion de sa faute. C'est précisément le titre que Socin donne à son chapitre : « *nullo modo iustitiae divinae salvis nobis pro peccatis nostris satisfieri potuisse, ne ab ipso Christo quidem* [1] ».

Ailleurs, Socin attaque la doctrine de la satisfaction dans une des conséquences essentielles qu'elle entraîne pour la dogmatique orthodoxe : savoir la justification par la simple imputation extrinsèque des satisfactions du Sauveur. Dénuée de fondement scripturaire, cette conception lui paraît, au surplus, peu rationnelle : si le Christ a payé toutes nos dettes d'une manière objective et absolument adéquate, à quoi bon imaginer encore cette procédure d'imputation? Prise dans toute sa rigueur, cette doctrine est surtout désavouée par la conscience morale; car elle aboutit à dire que nous sommes justifiés, c'est-

1. *Prael. theol.*, 18, p. 570. Cf. *De Christo servatore*, III, 3 : « Nobis non pereuntibus divinae iustitiae pro peccatis nostris nullo modo satisfieri posse. » Les trois chapitres suivants (ch. 3-6, t. II, p. 195-206) sont employés à démontrer la thèse, qui dans les *Praelectiones* est résumée en quelques pages (t. I, p. 570-573).

à-dire agréables à Dieu, sans la sainteté réelle. Or, comme il est certain que nous devons reproduire la sainteté dont Jésus est le principe, il s'ensuit également que le Christ n'a pas satisfait à notre place [1].

Cependant les orthodoxes invoquent à l'appui de leur doctrine nombre de textes scripturaires. Erreur et méprise complète, au dire de Socin, qui déploie à ruiner le fondement biblique de la satisfaction la même ardeur qu'il a mise à en montrer l'inconsistance rationnelle. Pour cela, il ramène à quatre grandes catégories les textes cités et, par une exégèse subtile qui saisit les ensembles sans négliger les détails, il s'applique à leur restituer leur véritable sens, dénaturé par les partisans de la satisfaction [2].

La première classe comprend les passages où il est parlé d'une rançon payée ou d'un rachat opéré par le Christ. Ce sont là des termes métaphoriques qui ne sauraient exprimer à la lettre l'œuvre de notre salut; on n'en peut retenir que l'idée générale de délivrance. Le Christ est dit notre Rédempteur parce qu'il nous arrache à la chaîne du péché, tout comme Moïse arracha son peuple au joug du Pharaon. Et lorsqu'il est écrit que son sang est le prix de notre salut, c'est encore une figure, à moins que l'on ne veuille dire que ce sang précieux a été remis au démon qui nous retenait captifs [3].

En second lieu, Socin examine les textes où il est dit que le Christ est mort à cause de nos péchés, qu'il a été livré et mis à mort pour nous. Par où il faut

1. *De Christo servatore*, IV, 2-5, t. II, p. 214-220.

2. Cette démonstration, qui tient déjà une grande place dans les *Praelectiones* (c. 19-29, p. 573-600), est reprise suivant la même méthode, mais beaucoup plus longuement, dans le *De Christo servatore*, dont elle occupe la seconde partie tout entière (t. II, p. 140-186).

3. *Prael. theol.*, 19, t. I, p. 573-577. Cf. *De Christo servatore*, II, 1-3, t. II, p. 140-148.

entendre, à son avis, que notre Sauveur a voulu mourir à notre profit, mais non pas à notre place; qu'il s'est livré à la mort pour nous retirer du péché et garantir le pardon à qui se repent[1]. Donc, ici encore, on ne trouve pas trace de substitution pénale.

Plus résistants, à première vue, sont les passages où le Christ est décrit comme portant nos péchés, et Socin doit convenir que ces expressions équivalent dans le langage ordinaire à subir la peine du péché. Mais tel n'est pas leur sens dans l'Écriture : ici elles veulent dire que notre Rédempteur a ôté, emporté nos péchés : vérité psychologique dont la cérémonie légale du bouc émissaire était le symbole. Tout au plus peut-on admettre que le Christ innocent a souffert la répercussion de nos fautes, et dans ce sens on pourrait dire qu'il en a porté la peine ; mais ceci est loin de la satisfaction prétendue[2].

Une quatrième catégorie, qui retient plus longuement l'attention de Socin, est faite des textes qui parlent, à propos de la mort du Christ, d'expiation et de sacrifice. Il entre, à ce propos, dans de longues explications, d'où il résulte qu'au sens biblique expier signifie couvrir, donc ici arrêter les suites funestes du péché. Par conséquent, Dieu seul peut proprement « expier » ; mais il nous appartient d'en poser les conditions et, dans ce sens très impropre, on peut dire que nos actes concourent à l'expiation de nos péchés. La mort du Christ était une condition de ce genre, parce qu'à cet acte de dévouement Dieu avait attaché pour le Sauveur le pouvoir de régénérer les

1. *Prael. theol.*, 20, p. 577-580. Cf. *De Christo servatore*, II, 4-6, p. 148-152.

2. *Prael. theol.*, 21, p. 580-583 : « Elegans metaphora ab iis qui aliquod grave onus a quopiam auferunt : tantisper enim dum illud deponant aut abiciant, ipsi id ferre solent. » Cf. *De Christo servatore*, II, 7-8, p. 153-155.

âmes ; mais rien dans tout cela n'indique une satisfaction [1].

Au cours de son exposition exégétique, Socin glisse çà et là, chemin faisant, les fragments de son propre système. D'après lui, pour que le péché soit pardonné, une seule condition est nécessaire et suffisante : c'est le repentir du pécheur ; déjà la parabole de l'enfant prodigue lui paraît résumer exactement l'histoire de notre salut. Si la mort du Christ jouit à cet égard de quelque efficacité, c'est à cause de la grande charité qui s'y révèle et qui, par là même, excite notre amour et notre confiance. C'est le sceau mis aux promesses divines dont Jésus fut le porte-parole : qui pourrait désormais douter du pardon divin, puisque Dieu a livré son Fils unique à la mort afin de nous en donner l'assurance? Et si l'on demande encore pourquoi précisément la mort, il faut répondre que c'est afin de relever le courage des chrétiens devant la persécution et l'épreuve [2].

Il faut d'ailleurs ajouter que, dans le système socinien, la mort est surtout considérée comme le prélude de la résurrection. A cet égard, la carrière du Christ est l'exemple vivant, le parfait symbole de notre destinée : c'est par la mort que nous devons tendre à la vie; mais la résurrection du Christ est proprement là pour nous garantir que notre mort n'est pas définitive et sans espoir. De plus et surtout, il fallait la résurrection pour introduire le Christ dans son règne glorieux : c'est là qu'il intercède pour nous et qu'il exerce le pouvoir de sanctification que Dieu lui avait promis [3]. Voilà pourquoi Socin estime que le sacrifice du Christ s'accomplit dans le

1. Voir *Prael. theol.*, 22 et suiv., p. 583 ss.
2. Voir *Prael. theol.*, 19, p. 575 et *Christ. rel. inst.*, p. 667.
3. Voir *Prael. theol.*, 23, p. 587-588 et *De Christo servatore*, I, 2-3, 5-6, t. II, p. 124-134.

ciel[1]. Comme il possède la vertu d'affranchir efficacement les âmes du péché, et cela dans toute la durée des siècles, sa supériorité éclate sur les pauvres observances de l'ancienne Loi.

Sic enim statuit Deus ut, postquam Christus ipse obediens fuit usque ad mortem crucis, omnes qui illius sunt in caelis cum ipso tandem aeternum vivant, et ita ab omnium peccatorum reatu et poena liberentur... Multo magis [quam Legis sacrificia] Christi sanguis vim habebit eam labem abstergendi quam ob peccata nostra contraximus, cum non modo Deus in hunc finem praecipue Christum mori voluerit, sed ex ipsa morte Christi hanc vim proficisci ipsi sentiamus. Nam cum videmus Christum per sui sanguinis effusionem aeternam vitam aeternumque sacerdotium adeptum fuisse, quid est cur timeamus nostra peccata nobis unquam imputatum iri? Num fieri potest, si eius simus, ut peccata nostra plenissime non expientur et nos quoque aeternam vitam non adipiscamur[2]?

Tel est, dans ses grandes lignes, le système du salut développé par Socin. Malgré ses nombreuses subtilités et complications, il se présente avec un ensemble de force et de simplicité qui devaient lui assurer un long empire sur les intelligences. Aujourd'hui encore il inspire plus qu'on ne le croit — et surtout qu'on ne le dit — les modernes adversaires de la satisfaction. Mais son succès immédiat fut encore plus complet : à travers le XVIIe et le XVIIIe siècles, les théologiens de gauche ne font que répéter ses formules et s'abriter derrière ses arguments. Bref, on peut dire que le système socinien est la forme-type de la pensée rationaliste en matière de Rédemption.

1. *Prael. theol.*, 24, p. 588-590.
2. *Prael. theol.*, 23, p. 587.

II

Ce système, comme on l'a vu, comprend deux parties, qu'il faut avoir présentes à l'esprit lorsqu'on veut porter un jugement sur sa valeur. Sans doute la critique y tient la place principale ; mais elle est provoquée par une conception particulière, à qui d'ailleurs elle sert de véhicule et que Socin veut substituer à la doctrine communément reçue. Ces deux parties ont reçu de la critique un accueil diversement favorable.

La théologie proprement socinienne de la Rédemption compte aujourd'hui peu d'admirateurs : orthodoxes et libéraux s'accordent à la trouver faible. Au nom de la foi traditionnelle, E. de Pressensé écrivait il y a près d'un demi-siècle :

> Le socinianisme... bat en brèche le dogme de l'expiation avec une singulière habileté de dialectique, mais sans réussir à déguiser tout ce que sa conception religieuse et morale a de superficiel; car il méconnaît, en définitive, les besoins profonds de la conscience auxquels la théorie juridique essayait de donner satisfaction... Habile pour renverser, le socinianisme était incapable de reconstruire [1].

Un théologien récent de l'orthodoxie reproduit presque à la lettre le même jugement : « La partie positive de leur système est des plus maigres... Habiles à démolir, ils le sont moins à reconstruire et à rendre compte des faits religieux [2]. » Même note chez les théologiens libéraux. Sans doute

1. E. de Pressensé, *Essai sur le dogme de la Rédemption*, Paris, 1867, p. 31 et 32.
2. J. Bovon, *Dogmatique chrétienne*, Lausanne, 1896, t. II, p. 44-46.

Réville ne savait reprocher à la sotériologie socinienne que son défaut de cohésion : « A côté du mérite incontestable que lui vaut sa tendance toujours éthique et rationnelle, le système socinien de la Rédemption manque d'un centre qui en fasse un tout organique[1]. » Mais Sabatier reconnaît le déficit du fond lui-même : « Socin, dit-il, est moins heureux dans la reconstruction d'une doctrine nouvelle que dans la critique de l'ancienne[2]. »

Une seule considération suffit au croyant pour le fixer sur la valeur de cette doctrine : c'est qu'elle est radicalement contraire à la foi traditionnelle. Car il ne s'agit pas ici d'une simple explication théologique — sur cette matière les divergences sont permises et toute innovation n'est pas, à la rigueur, téméraire — mais, au premier chef, d'une vérité révélée, que le rationalisme socinien sape par la base.

Non pas que Socin prétende s'écarter de la révélation biblique ; au contraire, devant Jacques Covet il vante sa connaissance des Écritures et sa fidélité à suivre leur enseignement.

> Sache bien que tous les témoignages que tu as accumulés et bien d'autres encore, je les ai vus depuis longtemps et examinés avec attention. Bien loin que j'aie oublié tout cela, il n'est rien dans les livres, soit de l'Ancien soit du Nouveau Testament, qui ne soit cru vrai par moi et reçu avec un souverain respect[3].

De fait, soit pour critiquer ses adversaires, soit pour exposer ses propres vues, il tient à s'appuyer sur la Bible : sa théologie n'est le plus souvent qu'une

1. A. Réville, *op. cit.*, p. 94.
2. A. Sabatier, *op. cit.*, p. 72.
3. *De Christo servatore*, II, 5 ; t. II, p. 151. On voit cependant partout que Socin subordonne le témoignage de l'Écriture aux postulats de son système ; voir spécialement l'aveu qu'il en fait dans *De Christo servatore*, III, 6, p. 204.

exégèse et, pour la rendre plus exacte, il unit la science du philologue à la doctrine du théologien. Cependant, malgré cette incontestable fréquentation du texte inspiré, rarement une pensée chrétienne fut moins biblique que la sienne.

L'argumentation scripturaire des sociniens fut, sur ce point comme sur les autres, pleine de hardiesse, souvent pleine de vérité, mais entachée d'arbitraire. Le socinianisme ne sut pas concilier son principe rationnel et sa foi biblique, et il tordit plus d'une fois la lettre sacrée, sous prétexte de la rendre conforme à la raison socinienne [1].

Il lui arrive quelquefois de rétablir le sens littéral faussé par le mysticisme de l'exégèse orthodoxe; mais, beaucoup plus souvent, il fait violence au texte pour le plier à ses idées préconçues. Sans entrer dans une discussion de détail qui nous entraînerait trop loin, il est certain que, si les mots de rançon et autres semblables doivent être pris dans un sens métaphorique, si la formule « mort pour nos péchés » ne comporte pas nécessairement la substitution, la Bible ne reconnaît pas moins une valeur objective à la mort du Sauveur pour la réparation de nos péchés. Le chapitre LIII d'Isaïe, les brèves affirmations de l'Évangile, les déclarations plus abondantes de saint Paul et des autres apôtres ont, à cet égard, une plénitude de signification que Socin n'a pas aperçue, et dans laquelle, comme du reste en conviennent tous les critiques impartiaux, la foi traditionnelle en la Rédemption trouve à bon droit son point d'appui.

De même, le rationalisme socinien se heurte à la tradition séculaire de l'Église, dont nous avons esquissé ailleurs le développement. Abélard est le seul

1. A. Réville, *op. cit.*, p. 92.

précurseur que l'histoire lui découvre, et l'on sait que le sens chrétien rejeta aussitôt comme des impiétés les négations du célèbre écolâtre. Socin était à la fois trop pénétré du libre examen protestant et trop convaincu de l'excellence de ses idées pour être beaucoup ému par le reproche de nouveauté, s'il était parvenu à sa connaissance. A certains moments, il semble s'attribuer une sorte de mission prophétique, témoin ces paroles qu'on peut lire dans la préface de son *De Christo servatore* : « *Visum est mihi ab ipsis* [*amicis*], *quibus prae caeteris istud debebam, initium facere perniciosos istos errores penitus detegendi et veritatem, quam me Dei beneficio exacte nosse persuasus eram, aperiendi*[1]. » Mais cette assurance même du novateur n'est-elle pas une raison de défiance pour tous et, pour ceux qui croient à la divine mission de l'Église, un motif suffisant de condamnation ?

Il n'est pas étonnant après cela que les âmes pétries de christianisme trouvent insuffisante cette conception du salut. Cependant il s'en faut que toutes les objections qui lui ont été faites du point de vue théologique aient une égale valeur.

On lui a reproché de méconnaître le rôle de la souffrance dans la réparation du péché.

Les conditions douloureuses du salut, ce qu'on désigne par le mot d'expiation, la souffrance qui suit le péché et sans laquelle il ne peut être vaincu, tout cela ne se trouve guère dans leur doctrine. Leur rationalisme est impuissant à saisir la tragique réalité de la lutte qu'on doit subir avant de goûter les joies de la victoire[2].

Cette objection, où l'on a reconnu le postulat fon-

1. *De Christo servatore*, Praef., p. 118. Cf. IV, 14, p. 246.
2. J. Bovon, *op. cit.*, t. II, p. 46.

damental de l'orthodoxie protestante, n'est qu'à moitié fondée. Sans doute Socin parle peu de la souffrance; mais rien n'indique qu'il l'ait exclue de la réparation individuelle — et ceci n'est, au demeurant, qu'une question secondaire de psychologie. Ce qu'il conteste, c'est la possibilité ou la réalité d'une souffrance expiatoire, infligée par la justice divine à la personne innocente de notre Sauveur comme punition de nos fautes : l'orthodoxie protestante n'a pas encore démontré le contraire.

Avec plus de raison, Sabatier signale son individualisme excessif.

> Cette critique purement logique, menée d'un point de vue moral ultra-individualiste, n'allait pas au fond du problème; elle n'avait aucune intelligence du mystère social de la solidarité physique et morale, de la sympathie, de tout ce qui met les êtres dans la dépendance les uns des autres et, en quelque manière, les unifie [1].

Où l'on voit que Sabatier a devant les yeux un fait de solidarité naturelle entre les individus de la race humaine; et ici encore Socin, bien qu'il ne fasse pas de la solidarité je ne sais quelle loi nécessaire, ne mériterait pas non plus tout à fait ce reproche. Car il a entrevu et accepté, au moins d'une manière passagère et à titre d'hypothèse, l'idée que les souffrances de Jésus proviendraient, par répercussion, de nos péchés [2].

Mais ce qui lui échappe tout à fait, c'est le fait de solidarité surnaturelle, qui, dans le plan divin, associe chacun de nous au péché d'Adam et aux mérites

1. A. Sabatier, *op. cit.*, p. 73.

2. Voir *Prael. theol.*, 21 : « Propter omnium nostrum iniquitatem ipse divexatus fuit obque eamdem iniquitatem ea pertulit quae ut perferret numquam commeritus fuerat quibusque nos merito plecti poteramus ». p. 583. Cf. *De Christo serv.*, II, 6, p. 152.

du Christ. Dans le système socinien, il n'y a pas plus de rédemption objective qu'il n'y a proprement de péché originel, et cela pour la même raison.

Héritier direct du pélagianisme, il ne savait pas plus que lui accepter le mystère de la solidarité humaine; l'histoire tout entière recommençait pour lui avec chaque individu : aussi n'admettait-il pas qu'aucune réparation dût être accomplie au nom de la race déchue et rebelle[1].

C'est la négation du péché originel et, par suite, l'inintelligence de l'état de désordre où se trouve l'humanité qui constitue l'erreur fondamentale de la dogmatique socinienne. Si l'on ajoute que Socin n'admettait pas la divinité de Jésus-Christ, comment aurait-il pu comprendre que notre Sauveur pouvait et devait accomplir tout d'abord devant Dieu, au nom des hommes dont il était le représentant, une œuvre morale de réparation?

Par suite, l'action salutaire du Christ, même par rapport à nous, est singulièrement affaiblie. Comme le dit encore Edm. de Pressensé, « Jésus-Christ, d'après le socinianisme, nous sauve par son enseignement et son exemple, c'est-à-dire que nous nous sauvons nous-mêmes par l'amélioration de notre conduite, laquelle nous vaut le pardon de Dieu ». D'après cette conception, le Christ-Sauveur n'a qu'un rôle extérieur et accidentel de messager, de modèle, tout au plus d'excitant et d'auxiliaire; il n'est pas l'auteur du salut et la source de la vie : autant dire qu'il n'est plus le Christ de l'Évangile et de la foi. Le protestantisme orthodoxe supprimait dans l'œuvre du salut la coopération de l'homme; par réaction, Socin supprime l'action de Dieu : l'une et l'autre

1. E. DE PRESSENSÉ, *op. cit.*, p. 32.

erreur sont également funestes pour la vie chrétienne.

En un mot, le système socinien se présente comme une sorte de religion naturelle, d'où sont bannis tous les éléments spécifiques du christianisme. C'est là qu'il faut voir l'explication de son succès momentané auprès de toutes les écoles rationalistes, mais aussi la cause de sa faiblesse et de sa décadence. Parce qu'il mutile la révélation divine, il n'est pas capable de s'imposer aux âmes religieuses, dont son moralisme appauvri ne parvient plus à satisfaire les besoins.

III

Autant la dogmatique des sociniens est aujourd'hui discréditée, même auprès de ceux qui suivent de plus près leurs traces, autant l'histoire moderne met d'empressement à signaler l'importance et à recueillir les résultats de leur œuvre critique. Ici, ce serait le succès complet et, par là même, la victoire définitive de la raison et de la conscience morale contre les errements de l'ancienne orthodoxie. Tel est le sentiment d'A. Réville.

Leur théologie a quelque chose d'insuffisant pour le cœur, d'arbitraire pour la raison. Elle a d'ordinaire un admirable pressentiment de tout ce qui est à faire, mais elle le fait gauchement et mal. En revanche, elle est irrésistible dans ses négations. La dialectique socinienne, fine, serrée, impitoyable, s'attaque au dogme orthodoxe, l'entoure de ses replis multipliés, finit par le disséquer et par le laisser gisant sur le sol, éparpillé, réduit en poussière, au point qu'on en est à se demander comment il a pu si longtemps vivre et maintenir son prestige[1].

1. A. Réville, *op. cit.*, p. 88.

A. Sabatier n'est pas moins enthousiaste.

Les sociniens firent admirablement leur métier de démolisseurs... Ils ont rendu à la conscience chrétienne un inappréciable service, non seulement en faisant éclater les contradictions internes de l'ancienne doctrine, mais en faisant sentir à tous l'insuffisance et l'incompatibilité radicales des notions juridiques pour traduire le caractère de l'œuvre du Christ... C'est pour cela que cette critique marque un moment essentiel et décisif dans l'évolution de la doctrine dont nous suivons l'histoire[1]... Où elle avait raison évidemment, c'est dans la destruction des fictions juridiques créées par l'ancienne théorie. Elle n'a pas été réfutée sur ce point et ne pouvait l'être, parce qu'il était impossible de restaurer les axiomes de l'ancien droit germanique ou romain[2].

Tous ces jugements sont on ne peut plus exacts et pour notre part nous y souscrivons volontiers. Seulement, nos auteurs entendent par là que la dialectique socinienne a ruiné le dogme catholique si vigoureusement organisé par saint Anselme, alors qu'en réalité c'est uniquement contre l'orthodoxie protestante qu'elle a dirigé ses coups. De ce fait Socin lui-même semble avoir eu comme un obscur sentiment, lorsqu'il écrivait : « ... *Cognoveram hic plurimum vulgo erratum fuisse, idque non sine maxima tum Dei Christique ipsius obscuratione, tum vero animarum iactura, inter eos* PRAESERTIM *qui sese ab Ecclesia romana separaverant*[3]. » Aurait-il ménagé davantage la doctrine catholique, s'il l'avait connue? Ce n'est pas probable. En tout cas, aucun de ses lecteurs ne saurait s'y méprendre : ce n'est pas un seul moment la théologie de saint Anselme ou de saint Thomas, c'est la dogmatique protestante qu'il a

1. A. SABATIER, *op. cit.*, p. 68-69.
2. *Ibid.*, p. 73.
3. *De Christo servatore*, Praef., t. II, p. 118.

toujours devant les yeux et qu'il poursuit de ses arguments.

Un examen superficiel suffit pour s'en rendre compte. Est-ce la théologie scolastique ou l'Église romaine qui ont jamais posé comme condition indispensable du pardon divin le châtiment des coupables, ou expliqué l'avènement du Sauveur par la nécessité de satisfaire aux exigences impérieuses de la justice vindicative; qui ont distingué entre l'obéissance active et l'obéissance passive du Christ, ou enseigné que le Christ dans sa Passion a dû subir toutes les peines dues aux pécheurs, y compris les peines de l'enfer; qui ont conçu la justification comme une imputation extérieure des mérites du Sauveur, excluant toute coopération personnelle? Ce sont pourtant les thèses que Socin s'applique à démolir l'une après l'autre avec une impitoyable rigueur. Si donc il est entendu que sa dialectique a eu gain de cause, c'est au détriment des positions les plus caractéristiques de la sotériologie protestante.

Il est vrai que Socin parle constamment de satisfaction; et de là pourrait surgir quelque équivoque, puisqu'il prétend exclure entièrement cette idée. Mais il est facile de voir que partout il prend satisfaction pour synonyme d'expiation pénale, c'est-à-dire au sens pseudo-juridique adopté par les protestants, et non point au sens essentiellement moral qui a toujours été retenu par les catholiques. Nous avons pris soin de le bien faire observer au début même de cette exposition, et cette définition préliminaire, qu'il ne faut plus ensuite perdre de vue, suffit à faire voir dans quel sens est orientée sa critique.

D'ailleurs, ce point de départ étant bien admis, la logique de Socin est impeccable. Si l'on a présent devant l'esprit ce processus tout juridique et quantitatif suivant lequel les docteurs de la Réforme

avaient construit leur théorie de la Rédemption, on a l'impression que jamais sans doute réfutation plus claire et plus vigoureuse n'en fut faite que par l'auteur des *Praelectiones*. Il peut y avoir çà et là quelque subtilité; mais, dans ses traits essentiels, la discussion est lumineuse. C'est la protestation du bon sens et du sens chrétien contre le mysticisme irrationnel où s'égarait la Réforme: partout l'on peut dire que l'avantage est du côté de Socin.

Après avoir établi que Dieu était libre d'exercer sa miséricorde sans aucune satisfaction, il écarte l'opinion adverse par cette formule lapidaire : « *Mirum est quantum Deo adimat* [*contraria sententia*] [1]. » Et si l'on objecte que Dieu ne saurait laisser le péché impuni, c'est oublier la distinction élémentaire qui s'impose.

Quod igitur ais Deum iniquitatem impunitam non relinquere, hoc quidem verum est, idque perpetuo, si veram iniquitatem, hoc est obstinatam hominis malitiam... intelligis. Sed si de ea iniquitate in qua quis non persistat verba facis, id a veritate quam longissime abhorret[2].

Tout de même, s'il est vrai que Dieu nous ait pardonnés, on ne saurait dire en même temps qu'il ait exigé le paiement intégral de la dette. Ce serait détruire la miséricorde divine.

Quid mirum esset si earum iniquitatum [Deus] non recordatus fuisset amplius, postquam pro omnibus sibi plene satisfactum vidisset? Quaenam tanta haec ipsius liberalitas et magnificentia fuisset, si ne tantillum quidem de iure suo remittere voluisset? ... Remittere peccata et sibi pro ipsis vere satisfieri plane contrarii sunt nec ulla ratione simul consistere queunt.

1. *Praelect. theol.*, 16, t. I, p. 566.
2. *De Christo servatore*, I, 1; t. II, p. 123.

On oppose sans doute que notre dette est payée par un représentant; mais qui ne voit, insiste Socin, que pour Dieu le résultat est le même? « *Debiti translatione ista nullo pacto remissum debitum, sed commutatum debitorem fuisse*[1]. »

Comme il fausse la notion de Dieu, le système protestant de l'expiation pénale rend inintelligible l'Incarnation. La théorie exige que le Christ soit envoyé pour fléchir la colère divine, alors que le fait même de sa mission est déjà sa plus grande preuve de pardon et d'amour. Un roi qui envoie une ambassade à des sujets rebelles leur a déjà pardonné leur révolte. En développant ce thème, Socin rencontre presque l'éloquence.

En quam liberale quamque augustum foedus Iesus Christus Dei nomine nobiscum pepigit. Num cuiquam in mentem venire potest Deum adhuc nobis fuisse iratum, cum ei mandavit ut illud pangeret? Num potest quisquam sine maxima Dei iniuria vel cogitare quidem illum, dum se ita clementem profitetur, dum se ita munificum esse praedicat, adeo nobis infensum fuisse ut aliquo qui nobis eum conciliaret et eius vindictam, quae iamiam nostris cervicibus immineret, a nobis opera sua ac meritis et gratia apud ipsum repelleret opus fuerit? adeo sui iuris tenacem fuisse idque persequi voluisse ut nonnisi plenissima scelerum nostrorum satisfactione accepta nobis supplicium lege sua statutum condonare voluerit[2]?

Quant à la réalisation de cette prétendue procédure de justice, elle se heurte à de multiples inconvénients. Socin a signalé les principaux, et d'abord

1. *Prael. theol.*, 17, p. 567 et 568.
2. *De Christo servatore*, I, 7; p. 136. Cf. I, 8, p. 139 : « Ubique scriptum esse non quidem Deum nobis per Christum reconciliatum fuisse, sed contra nos illi...; non quidem Deum, sed nos inimico animo fuisse. »

que Dieu ne saurait sans cruauté infliger à un tiers innocent le châtiment des péchés d'autrui; surtout quand il s'agit de son Fils bien-aimé, il répugne que Dieu l'ait envoyé principalement pour expier à notre place.

Quo magis is in quo iniquitates istae puniantur Deo charus est, eo minus non modo liberalitas ulla, sed facti (ut sic loquar) tolerabilitas apparet... Certe ista Christi donatio, id est in mortem traditio, immanitas potius atque saevitia quam liberalitas dici debet [1]... Quaenam vindicta aut peccati punitio est haec : eos qui peccaverunt impunitos dimittere, eum vero qui nihil mali fecit gravissimis poenis subicere [2]?

Et quand l'orthodoxie vient dire que nos péchés furent imputés au Christ innocent, qu'il a subi le châtiment que nous méritions, c'est ajouter l'absurdité à l'injustice; car le vrai châtiment ne peut s'appliquer qu'à un coupable.

Potest quidem is qui nihil deliquit affligi, nec iniuria; non modo si ipse velit, sed etiam invitus... Sed ea afflictio nulla prorsus ratione poena sive punitio censenda erit [3].

Au surplus, si on veut la prendre dans toute la rigueur juridique requise par le système, la satisfaction est impossible. La justice réclamerait l'accomplissement parfait de la loi ou le paiement entier de la peine: dans aucun de ces cas la substitution n'est admissible.

Nec enim natura patitur ut unius corporalis poena pro alia pendatur, vel unius factum pro alio praestetur; cum

1. *Prael. theol.*, 17, p. 567 et 569.
2. *De Christo servatore*, III, 3, p. 196.
3. *Ibid.*, 10, p. 211.

nec corporalis poena, nec factum unius alterius fieri possit [1].

D'autant que, même si on la supposait possible, le Christ est loin d'avoir subi le montant adéquat de nos peines. Il lui aurait fallu pour cela subir la mort éternelle, plus encore la subir autant de fois qu'il y avait de pécheurs à racheter; et Socin se plaît à montrer l'absurdité de ces hypothèses. Que si l'on fait appel, pour majorer la valeur de ses souffrances, à la dignité de sa personne, outre que le principe est contestable au regard de la justice stricte, on se heurte à une autre difficulté : pourquoi Dieu a-t-il infligé au Christ une telle somme de souffrances, s'il est vrai que la moindre suffisait?

... Si id verum esset [levissimam Christi poenam cuilibet nostrum gravissimae aequiparari posse], non opus futurum fuisse ut Christus tot acerbos cruciatus et tam diram mortem sustineret. Deum iniustitiae aut immanitatis a vobis tacite insimulari, qui, cum levissima aliqua poena de Christo sumpta suae iustitiae plene satisfacere posset, ipsum tam atrociter excarnificari voluerit [2].

Enfin, si l'on envisage l'appropriation subjective de l'œuvre rédemptrice, comment concevoir une application tout extrinsèque de la justice du Christ au pécheur? Ce n'est là qu'une fiction juridique sans consistance.

Nihil magis ridiculum excogitari potest quam si quis dicat unius iustitiam alterius qui plane iniustus fuerit iustitiam censeri [3].

Comment admettre surtout un mode de justifica-

1. *Ibid.*, 4, p. 197.
2. *Ibid.*, 4, p. 200. Cf. *Prael. theol.*, 18, p. 572.
3. *Ibid.*, 3, p. 197.

tion qui dispenserait de la sainteté réelle, sous prétexte de je ne sais quelle imputation d'une justice étrangère?

Christi iustitia ad impietatem nostram, etiam postquam ipsum nos agnovisse profitemur, obtegendam abuti velle suprema impietas est et totius christianae religionis eversio atque abolitio [1].

Toutes ces critiques n'ont pas la même valeur: pour un théologien moderne, surtout s'il a devant l'esprit les thèses plus nuancées de la doctrine catholique, quelques-unes même peuvent paraître excessives et forcées. Mais il faut, pour les apprécier exactement, les remettre dans leur milieu, c'est-à-dire en face des théories protestantes. Nous ne voyons plus aujourd'hui ces systèmes qu'à travers les édulcorations d'une certaine exégèse; Socin les aperçut dans toute leur crudité et il en dénonça le vice avec non moins de vigueur que de clairvoyance. Cette polémique était justifiée: elle fut victorieuse. Jamais l'orthodoxie protestante ne s'est bien relevée des coups que lui porta ce rude adversaire : la meilleure preuve en est, comme on le verra bientôt, qu'elle n'a pu se survivre qu'au prix de sérieuses transformations, à travers lesquelles un esprit averti discerne l'abandon à peu près complet des positions primitives.

1. *Ibid.*, IV, 8, p. 229. Voir également III, 11, où Socin résume en un faisceau serré toutes ses objections.

CHAPITRE III

SYSTÈMES CLASSIQUES : LE LÉGALISME DE GROTIUS.

Entre l'orthodoxie protestante et le rationalisme socinien, la théorie de Grotius occupe une position intermédiaire. Non pas que le célèbre jurisconsulte ait voulu, ni peut-être cru, fonder un système nouveau; ses préoccupations conservatrices s'accusent jusque dans le titre de son ouvrage : *Defensio fidei catholicae de satisfactione Christi*[1]. Mais en réalité il n'est pas douteux que son apologétique ne s'inspire d'une conception spéciale et très caractérisée, qui le laisse aussi loin — amis et adversaires en conviennent aujourd'hui sans peine — des doctrines traditionnelles, dont il a l'air de prendre en main la cause, que des théories d'extrême gauche qu'il entreprend expressément de réfuter.

On a dit que ce traité serait dû aux querelles intestines qui ravageaient, dans les premières années du XVII[e] siècle, l'Église réformée de Hollande. L'auteur, que ses sympathies arminiennes faisaient accuser

1. Publié à La Haye en 1617, l'ouvrage a été souvent réimprimé depuis. Nous citerons l'édition classique de Joachim Lange, Leipzig, 1730. Une traduction anglaise, accompagnée d'une introduction historique et de notes fort importantes, a été éditée récemment en Amérique par le D[r] F. H. Foster : *A defence of the catholic faith concerning the satisfaction of Christ*, Andover, 1889 : nous aurons l'occasion de l'utiliser plus d'une fois dans la suite.

de socinianisme, aurait voulu se mettre à couvert en marquant son opposition à l'une des thèses fondamentales de Socin. Sans recourir à cette hypothèse, la sincérité de sa foi et le caractère particulier de sa formation théologique expliquent les divergences doctrinales qui s'affirment dans cet ouvrage : l'importance du sujet suffisait à motiver la polémique.

Quoi qu'il en soit de l'intention initiale qui a provoqué son origine, l'œuvre tout entière de Grotius est dirigée contre l'auteur du *De Christo servatore*. Les notions théologiques et surtout l'exégèse de Socin sont passées au crible par un critique courtois mais implacable, qui a visiblement le souci de ne pas laisser le moindre détail sans réponse. Cette réfutation relègue au second plan l'exposé direct, qui semble n'intervenir qu'à titre subsidiaire. A cette méthode la pensée de Grotius emprunte quelque chose de plus impersonnel ; mais elle en garde aussi cet aspect fragmentaire, où l'on a pu voir, non sans motif, une explication de ses défauts et de ses lacunes.

Car de ce traité, en apparence si peu systématique, un système pourtant se dégage, où l'on retrouve, avec l'empreinte générale du milieu, la tournure d'esprit propre à son auteur. Élevé dans la religion protestante, Grotius entend la Rédemption suivant les traditions de la Réforme ; mais son intelligence, appliquée de bonne heure aux études juridiques, en a gardé comme un pli ineffaçable : l'homme de foi, en devenant théologien, demeure toujours un homme de loi. Aussi la théologie rédemptrice de Grotius estelle marquée par une application complète et logique au mystère chrétien des idées, du langage, des procédés en cours chez les juristes ; et ce qui fait l'originalité de sa tentative est aussi peut-être ce qui en fait la faiblesse.

Tel quel, le système de Grotius devait exercer une

grande influence, qui s'étend plus d'une fois sur ceux-là même qui l'ont ignoré ou qui l'ont combattu; aujourd'hui encore, malgré les critiques dont il est l'objet, il demeure une source toujours exploitée de la dogmatique protestante. D'où la nécessité de l'exposer avec quelque détail et d'en examiner avec soin la valeur.

I

« Avant d'entreprendre cette discussion, écrit Grotius en tête de son traité, nous poserons tout d'abord la thèse que l'Église a tirée des saintes lettres et qu'elle a défendue jusqu'à ce jour d'une foi inébranlable; on verra clairement par là ce qui la sépare du système de Socin. » Voici donc, dans les termes mêmes de l'auteur, cette *catholica sententia*, dont l'importance est ainsi mise en relief dès la première page.

Deus, motus sua bonitate ut nobis insigniter benefaceret, sed obstantibus peccatis quae poenam merebantur, constituit ut Christus, volens ex sua erga homines charitate, cruciatus gravissimos et mortem cruentam atque ignominiosam ferendo, poenas penderet pro peccatis nostris, ut, salva divinae iustitiae demonstratione, nos, intercedente vera fide, a poena mortis aeternae liberaremur[1].

Tout le système de Grotius est en germe dans ces quelques lignes. On remarquera que, pour lui, la Rédemption consiste à exempter le pécheur des peines dues à son péché. A cet effet, les supplices et la mort du Christ tiennent lieu du châtiment éternel mérité par les coupables : c'est le point de vue protestant de la substitution pénale. Cependant le

1. *Defensio*, I, 1, p. 2-3.

but de cette substitution n'est pas de désarmer la colère de Dieu, mais de sauvegarder la justice jusque dans l'acte du pardon : c'est, au moins indiqué, le point de vue, spécial à Grotius, du châtiment exemplaire. Le reste de l'ouvrage est le développement et la preuve de la thèse ainsi posée.

Dans un premier chapitre, l'auteur en esquisse tout d'abord une sorte de démonstration sommaire, en exposant d'après l'Écriture les causes, efficiente, matérielle, formelle et finale, de la Rédemption. Partout s'affirme la conception pénale issue de la Réforme : « *Forma*, dit-il, *est poenarum pro peccatis nostris persolutio*[1]. » En effet, l'Écriture affirme que le Christ a porté la peine de nos fautes et la raison se joint à elle pour établir que la mort ne saurait être que le châtiment du péché. D'où ces déclarations caractéristiques :

> *Nos facti sumus iustitia Dei*, hoc est : nos sumus iustificati, sive a poena liberati. *Christus vero*, ut id fieret, *factus est peccatum* [*II Cor.*, v, 21], hoc est : poenam divinam tulit[2]... Cum ipsa mors stipendium, hoc est poena peccati dicatur, sane quin quoad Deum poenae rationem habuerit Christi passio et mors minime est dubitandum[3].

Mais, là où il y a peine, la langue juridique n'exige-t-elle pas qu'on parle de punition? Grotius adopte sans difficulté cette expression, qui, dès lors, devient courante sous sa plume : « *Est ergo punitio in Deo active, in Christo passive... Cum Christus sit punitus, finis est ut nos impunitatem consequeremur*[4]. »

Ces diverses considérations nous indiquent déjà le rôle qu'il convient d'attribuer à Dieu dans cette

1. *Ibid.*, I, 13, p. 10.
2. *Ibid.*, I, 17, p. 17.
3. *Ibid.*, I, 21, p. 22.
4. *Ibid.*, I, 21 et 22, p. 22 et 23.

procédure; mais l'auteur va le dégager *ex professo*. Dans l'affaire de notre Rédemption, Dieu n'intervient pas comme juge, ni comme partie offensée, mais bien comme souverain. « En effet, infliger une peine ou délivrer quelqu'un de la peine qu'il méritait, ce que l'Écriture appelle *justifier*, n'appartient à proprement parler qu'à un chef : comme par exemple, dans la famille, le père; dans l'État, le souverain ; dans l'univers, Dieu [1]. »

A l'appui de cette thèse, une longue dissertation juridique établit que l'offensé par lui-même n'a pas le pouvoir de punir; qu'il a droit comme tel, à une réparation sans doute, mais non pas à la peine du coupable. Le supérieur lui-même, en infligeant la peine, n'exerce pas un droit de propriété ni de crédit; mais il use du souverain pouvoir de juridiction que lui confère l'intérêt du bien public. Ainsi en est-il de Dieu par rapport au péché (ch. II).

Normalement le péché méritait une peine et Dieu, en effet, avait prononcé la peine de mort contre le pécheur. Or ce décret divin n'a pas été appliqué; il faut dire, par conséquent, qu'il y a eu dispense et amnistie. Mais la loi divine n'était-elle pas irréformable? Grotius montre comment ni la justice ni la véracité du souverain législateur ne s'opposent à ce que la sanction portée subisse quelque adoucissement. Il est certain cependant que cette loi était grave et que Dieu ne pouvait la relâcher sans de sérieuses raisons. Ces raisons existaient en l'espèce; car, « si tous les pécheurs avaient été voués à la mort éternelle, deux choses auraient entièrement péri, qui contribuent à la beauté de l'univers : savoir, du côté des hommes, la religion envers Dieu; du côté de Dieu, la preuve d'une bonté spéciale pour les hommes [2] ».

1. *Ibid.*, II, 1, p. 34.
2. *Ibid.*, III, 6, p. 51.

D'autant que, en plus de ces excellents motifs, Dieu a usé dans cette dispense d'une procédure singulière, que l'auteur définissait plus haut en ces termes : « *punitio unius ad impunitatem alteri consequendam*[1] » (ch. III).

Mais cette procédure même n'est-elle pas paradoxale? Contre elle Socin avait multiplié les objections: Grotius est soucieux d'y répondre, et ceci l'amène au cœur du problème. En trois chapitres, il étudie la question de droit, la question de convenance, la question de fait (ch. IV-VI). D'où les trois propositions successivement démontrées : qu'il n'y avait pas d'injustice à ce que le Christ fût puni pour nos péchés, qu'il y avait des raisons suffisantes pour qu'il le fût, qu'il l'a été effectivement et que c'est en quoi consiste la satisfaction. Si les solutions sont peut-être contestables, du moins la méthode est-elle rigoureuse.

Pourquoi y aurait-il injustice? Ce n'est pas parce que le Christ a souffert malgré son innocence : Socin le reconnaît et, pour ce motif, Grotius se dispense de l'établir plus longuement. Serait-ce parce qu'il a souffert à cause de nos péchés? Pas davantage; car cette sorte de substitution est admise par la Bible, par le sentiment universel des peuples, par le droit : sur ce point Grotius multiplie les exemples et les autorités[2]. Tout reproche d'injustice s'évanouit enfin si l'on songe que le Christ a voulu donner sa vie pour les pécheurs et qu'il en avait le droit, qu'il était par nature et par fonction notre représentant.

1. *Ibid.*, III, 1, p. 46.

2. Grotius invoque les cas de substitution volontaire (amende, prison et mort infligées à qui s'est porté caution pour un coupable), de solidarité naturelle et familiale, même la pratique barbare de la décimation.

Il n'est pas question de savoir s'il est permis à n'importe quel juge d'infliger à n'importe qui les peines, quelles qu'elles soient, du crime d'un autre. Car les juges inférieurs sont privés de ce pouvoir par l'autorité des supérieurs. Il n'est pas davantage question de savoir si l'autorité suprême parmi les hommes le peut pour n'importe qui et pour n'importe quelle peine. En effet, il y a obstacle quelquefois ou dans la loi divine ou dans la raison naturelle. Mais il est question de savoir si un acte qui est au pouvoir du supérieur, même en dehors de toute considération de délit, peut être par lui ordonné comme peine du péché d'autrui... Dans notre cas, Dieu avait le pouvoir d'affliger le Christ innocent même jusqu'à la mort. Socin le reconnaît, en vertu de son droit souverain. Le Christ avait par concession divine, et plus encore comme Dieu, ce pouvoir que nous n'avons pas sur sa vie et sur son corps... Il n'y a donc pas la moindre injustice à ce que Dieu, dont le pouvoir souverain s'étend à tout ce qui n'est pas essentiellement injuste, qui n'est soumis lui-même à aucune loi, ait voulu se servir des supplices et de la mort du Christ comme d'un exemple sérieux contre les fautes sans nombre de nous tous... En quoi il y a disposition, non seulement juste, mais sage, de la part du Dieu très sage et très juste[1].

Cette transition amène Grotius à rechercher les causes de ce plan divin. Il se défend tout d'abord de donner aucune raison nécessitante et absolue; car il s'agit d'un acte libre. Du moins pouvons-nous trouver de nombreux motifs de convenance. Pour nous remettre les peines éternelles, Dieu avait une raison suffisante dans sa bonté; mais la gravité du péché explique qu'il n'ait voulu le faire qu'en frappant le Christ.

Dieu n'a pas voulu laisser passer tant et de si graves fautes sans un exemple insigne. La raison en est que

1. *Ibid.*, III, 18 et 19, p. 63-64.

tout péché déplaît vivement à Dieu, et d'autant plus qu'il est plus grave... Ce souverain déplaisir, il convenait à Dieu de le témoigner par un acte quelconque ; et il n'en est pas de plus propre à cet effet que la peine... De plus, l'impunité a pour résultat de faire qu'on apprécie moins la faute, tandis que le meilleur moyen d'arrêter la tendance au mal c'est la crainte du châtiment. D'où cet adage : supporter une injustice passée, c'est en solliciter une nouvelle. La prudence fait donc un devoir au chef de porter des sanctions. Plus encore y a-t il motif de sévir, quand une loi est publiée qui menace les coupables d'un châtiment : dans ce cas, ne pas punir, c'est diminuer l'autorité de la loi auprès des sujets... Dieu avait donc de très graves raisons de punir le pécheur, surtout si l'on tient compte de la grandeur et de la multitude des péchés. Cependant Dieu aime par-dessus tout le genre humain. Voilà pourquoi, bien qu'il eût le droit et la volonté d'infliger aux péchés des hommes la peine qu'ils méritaient, c'est-à-dire la mort éternelle, il a voulu épargner ceux qui ont la foi au Christ. Or il y avait deux moyens de pardonner, ou de faire un exemple, ou de n'en pas faire. Avec beaucoup de sagesse, Dieu a choisi le moyen qui lui permettait de manifester à la fois un plus grand nombre de ses attributs, savoir sa clémence et sa justice, autrement dit la haine du péché et le souci de faire observer la loi[1].

... Par là Dieu nous détourne efficacement du péché. Car la conclusion est facile : si Dieu n'a pas voulu remettre les péchés, même aux pécheurs repentants, sans que le Christ les remplaçât pour en subir la peine, à plus forte raison ne laissera-t-il pas impunis ceux qui s'obstinent. De plus, il nous donne, de cette manière, une preuve insigne de son amour. S'il nous pardonne, ce n'est pas, en effet, qu'il lui fût indifférent de punir les péchés ; au contraire, il y tenait tellement que, plutôt que de les laisser tout à fait impunis, il a livré au châtiment son Fils unique[2].

1. *Ibid.*, v, 4-6, p. 67-68.
2. *Ibid.*, v, 8, p. 69-70.

Dans ce passage s'affirme la conception capitale de Grotius, et l'on a pu voir que c'est une préoccupation sociologique qui préside pour lui à tout le plan de la Rédemption. Un exemple pris dans la littérature classique sert à illustrer sa thèse. Au dire des anciens historiens, Zaleucus, qui régnait à Locres, avait prescrit que tout adultère serait privé de ses deux yeux. Or, son propre fils s'étant rendu coupable de ce crime, toute la ville, par considération du père, sollicitait son pardon. Zaleucus cependant résistait : à la fin il se laissa vaincre ; mais il s'arracha d'abord un œil à lui-même, puis un autre à son fils. Grâce à cette admirable combinaison, la loi était satisfaite en même temps que l'amour paternel[1]. Ainsi Dieu a sauvé le pécheur, sans compromettre la loi qui condamnait le péché.

En effet, ce plan juste et sage s'est réalisé. Grotius prouve par l'Écriture que le Christ a vraiment porté la peine de nos péchés; contre les objections philosophiques et exégétiques de Socin, il maintient qu'il y eut satisfaction véritable. La satisfaction d'ailleurs ne s'oppose pas au pardon; car celui-ci provient de l'autorité, et la satisfaction, lorsqu'elle est fournie par un tiers, doit être agréée par le supérieur : elle est, en termes de droit, une *solutio recusabilis*[2]. Ainsi voit-on comment l'œuvre du Christ garde sa valeur et respecte en même temps les initiatives de la bonté divine.

Grotius interprète ensuite sans difficulté, d'après les mêmes principes, les textes scripturaires qui parlent de propitiation divine, de rédemption, de substitution, d'expiation et de sacrifice (ch. VII-X). Dieu est apaisé en ce sens que la mort du Christ

1. Voir IV, 17, p. 62 et V, 6, p. 68.
2. *Ibid.*, VI, 7, p. 80.

lui laisse, si l'on peut ainsi dire, les mains libres pour le pardon[1]. Nous sommes rachetés, parce que notre Sauveur a fourni par son sang la rançon qui nous délivre : Grotius insiste sur l'énergie spéciale du terme ἀντιλύτρον, qui affirme tout à la fois l'identité de la peine et la substitution du patient[2]. Telle est aussi, d'après la Bible et la tradition universelle, la signification des sacrifices ; seulement, à la différence des oblations anciennes, le sacrifice du Christ a une efficacité spirituelle et sa valeur s'étend à tous les péchés du monde.

Aussi bien est-ce la divinité du Christ qui est le dernier mot de son œuvre : Grotius a bien aperçu cette corrélation.

Rien d'étonnant à ce que ceux-là qui ravissent au Christ sa gloire naturelle, c'est-à-dire la divinité véritable, diminuent ensuite son rôle et refusent de reconnaître ses principaux bienfaits. A vous, Seigneur Jésus, comme vrai Dieu, vrai prêtre et vraie victime pour nos péchés, en même temps qu'au Père et à l'Esprit qui ne forment avec vous qu'un seul Dieu, soient honneur et gloire[3].

C'est ainsi que s'achève sur un acte de foi, d'autant plus touchant qu'il est plus discret, ce traité où les considérations juridiques ont tenu tant de place. N'est-ce pas la preuve que le juriste, en Grotius, n'a pas entièrement étouffé le croyant et, quoi qu'il en soit de son système, où les préoccupations politiques et sociales l'emportent sur les méditations théolo-

1. « Minime enim credibile est voluisse Deum filium carissimum et innocentissimum tam graviter affligi, nisi egregio aliquo fine sibi proposito. Hic autem finis... alius esse vix potest quam impetrandum ius veniae per antecedentem satisfactionem » (VII, 9, p. 95-96).

2. Voir VIII, 9, p. 107. Cf. IX, 5, p. 115 : « Poenas vice nostra ferendo ».

3. *Ibid.*, X, 32, p. 135. A la suite, p. 135-152, sous le titre de *Testimonia Patrum*, l'auteur a réuni un petit dossier de textes relatifs à l'expiation, pris, soit chez les Pères de l'Église, soit chez les écrivains profanes.

giques, que sa pensée profonde repose sur le solide fondement des réalités chrétiennes?

II

Si caractérisé dans sa physionomie doctrinale que paraisse à l'historien moderne le système de Grotius, il faut bien constater que son originalité ne semble pas avoir beaucoup frappé ses contemporains; même ses partisans d'aujourd'hui reconnaissent que ses premières destinées ne sont pas en proportion de son importance. Mais sa vitalité dans l'avenir devait être une suffisante compensation à cet oubli d'un moment.

Comme Grotius s'était surtout employé à combattre Socin, ce côté polémique de son œuvre retint tout d'abord l'attention. Les sociniens jugèrent l'adversaire assez considérable pour l'honorer d'une réfutation en règle : dans sa longue *Responsio ad librum Hugonis Grotii,* Jean Crell le suit pas à pas, s'appliquant à réviser son exégèse et à rétorquer ses arguments[1]. Au cours de cette minutieuse critique, l'auteur a plus d'une fois l'occasion de dénoncer les points faibles du nouveau système; mais il se préoccupe surtout de défendre les positions de son Église et cet écrit de circonstance n'ajoute, au fond, rien d'essentiel à ce que nous savons des doctrines sociniennes. Jean Crell fut à son tour réfuté par André Essénius[2], et les escarmouches confessionnelles continuèrent de la sorte, à la frontière des deux Églises, sans amener de progrès appréciable.

1. L'ouvrage est imprimé dans la *Bibliotheca Fratrum Polonorum*, t. V. Cf. BAUR, *op. cit.*, p. 438.

2. A. ESSENIUS, *Triumphus Crucis, seu fides catholica de satisfactione ac merito Christi asserta*, Utrecht, 1666. Cf. FOSTER, *op. cit.*, p. 259-260.

Pendant ce temps, la théologie orthodoxe demeurait inattentive aux idées spéciales de Grotius. Un moment celui-ci fut attaqué par Hermann Ravensperg, professeur à Groningue, qui trouva moyen de confondre ses doctrines avec celles de Socin. Vossius prit aussitôt la plume pour relever ces lourdes confusions et défendre la pensée de son illustre ami : l'affaire n'eut pas d'autre suite[1]. Le plus souvent, les théologiens protestants se contentent d'ignorer Grotius ; il semble que les esprits sont trop absorbés par la controverse du dehors pour s'ouvrir aux divergences intestines et surtout chacun est trop pénétré de l'excellence de son système pour chercher à côté les idées nouvelles qui pourraient l'enrichir.

C'est ainsi que l'orthodoxie calviniste continue à raisonner sur l'offense divine et sur la justice qui exigeait une satisfaction aussi stricte que nécessaire, tandis que les Arminiens, quand ils n'inclinent pas vers le pur socinianisme, professent que l'exigence d'une satisfaction aussi bien que son efficacité dépendaient uniquement du bon plaisir divin. Les uns et les autres négligent, ou à peu près, les principes les plus caractéristiques de Grotius[2].

Il faut, pour en retrouver quelque trace, arriver à la théologie anglicane du XVIIe siècle ; et la raison en est peut-être que les influences de la théologie arminienne coïncidaient, là mieux qu'ailleurs, avec les tendances utilitaires de la race. En tous cas, l'archevêque Tillotson et l'évêque Symon Patrick enseignent dans leurs écrits que Dieu se devait, en pardonnant, d'assurer le respect dû à ses lois, en même temps que de nous détourner efficacement du péché : la mort du Christ leur paraît tout à fait ap-

1. Voir FOSTER, *Historical Introduction*, p. XVII-XVIII.
2. FOSTER, *ibid.*, p. XVIII-XXVII.

propriée à cette fin. Daniel Whitby écrit dans un de ses sermons :

> Si Dieu avait proclamé une amnistie générale, sans rien qui fût une réparation de la loi violée, il aurait pardonné les pécheurs sans manifester sa sainteté et sa justice, sans faire éclater sa haine du péché et sa résolution de ne point le laisser impuni, par suite sans un motif suffisant de nous en détourner à l'avenir. Tout cela semble peu d'accord avec ses attributs de justice et de sainteté, comme aussi avec son rôle de gouverneur et souverain législateur, qui semble exiger qu'il revendique son honneur, qu'il préserve du mépris les lois qu'il a posées [1].

Samuel Clarke tient un semblable langage.

> Du moment que l'honneur des lois divines a été diminué par le péché, il était vraisemblable et nécessaire — nonobstant le souverain pouvoir que Dieu a de pardonner, mais eu égard à sa sagesse dans le gouvernement du monde — il était, dis-je, raisonnable et nécessaire qu'un acte quelconque vînt venger l'autorité de ses lois. C'est pourquoi il était nécessaire, au sens que nous avons dit, ou que le pécheur pérît, ou que quelque autre satisfaction fût faite à sa place... Nous n'osons pas dire que Dieu n'aurait pu sauvegarder sa justice en relâchant de son droit à sa guise, en vertu de sa suprême et incontestable souveraineté, et sans exiger une satisfaction d'aucune sorte. Mais la mort du Christ était nécessaire, à tout le moins pour rendre le pardon des péchés compatible avec la sagesse de Dieu dans le bon gouvernement de ce monde et pour être un témoignage effectif de sa haine irréconciliable contre toute iniquité [2].

Ces théologiens plus ou moins teintés d'arianisme, et précurseurs, en tout cas, de la secte unitaire, seraient une médiocre recommandation pour la théorie

1. Cité dans FOSTER, *op. cit.*, p. XXXV.
2. *Ibid.*, p. XXXVII.

de Grotius, si elle n'avait trouvé un appoint précieux et d'une incontestable orthodoxie dans l'Église wesleyenne. Richard Watson, qui a systématisé le mysticisme de Wesley, cite volontiers Grotius et s'inspire plus encore de ses doctrines. Lui aussi enseigne que Dieu ne joue pas dans l'affaire de notre Rédemption le rôle de la partie offensée, mais celui du souverain qui doit pourvoir à l'observation de ses lois : la mort du Christ est ordonnée à cette fin.

La satisfaction de la justice divine consiste en ceci que, la mort du Christ ayant été décidée par la sage miséricorde du Père et réalisée volontairement par le Fils, le Dieu juste a statué que ce fait était assez en harmonie avec ses attributs de justice et de sainteté, comme aussi avec les fins de la loi et du gouvernement providentiel, pour pardonner désormais tous ceux qui ont une vraie foi dans le sang du Christ[1].

Mais c'est surtout l'Amérique qui devait être pour le système une terre d'élection. De bonne heure, les idées de Grotius y furent connues, tant par ses propres écrits que par les ouvrages des Arminiens anglais ; elles y rencontrèrent l'accueil le plus favorable et y reçurent même de très heureux développements. Dominé par son éducation de juriste, Grotius semblait ne considérer dans la loi que le décret du législateur ; plus porté vers les réalités morales et théologiques, Samuel Hopkins en montre le fondement dans les attributs de l'être divin — et ceci fait ressortir la souveraine bienfaisance de la loi divine, en consolidant son absolue immutabilité[2]. L'application de ces principes au problème de la Rédemption fut surtout réalisée par Jonathan Edwards.

1. *Ibid.*, p. XLII.
2. Voir Foster, *ibid.*, p. XLVII-XLIX.

Du moment que des créatures morales ont été amenées à l'existence, il doit y avoir un gouvernement moral... Pour un gouvernement moral, il faut une sanction... Si la sanction est promulguée mais ne s'applique jamais, la loi devient comme si elle n'existait pas... Autant valait que la loi ne fût jamais faite ou publiée: bien plus, à certains égards cela vaudrait mieux... Porter une loi et ne pas l'exécuter témoigne toujours de quelque faiblesse... la loi et le législateur, non seulement sont mis en fâcheuse posture, mais sont réellement dignes de mépris... Que si Dieu maintient l'autorité de sa loi par un châtiment, cette attitude s'harmonise bien avec le rôle législatif et exécutif de son gouvernement... Le châtiment des pécheurs tendra d'une manière très efficace à préserver du péché toutes les créatures raisonnables. Mais si l'autorité de la loi n'est pas appuyée de quelque sanction, ce sera un encouragement au péché plutôt qu'une raison de s'en écarter[1].

Telle fut la fin providentielle de la mort du Christ. En vrai magistrat, Edwards explique qu'elle se réfère, non pas à la justice commutative ni distributive, mais à cette justice générale qui préside à l'accomplissement du bien. Comme d'ailleurs nous avons tout intérêt à ce que l'autorité de la loi soit parfaitement maintenue, Dieu nous a donné une grande preuve d'amour en voulant que son pardon fût subordonné à une satisfaction aussi efficace.

A ce système qui ramène la Rédemption à un acte d'opportunisme gouvernemental le nom du président Edwards demeure attaché : tous les historiens de langue anglaise connaissent une *Edwardean school* et sont unanimes à signaler l'ampleur de son rayonnement. « Grâce à l'influence d'Edwards, dit le Dr Foster, la théorie gouvernementale de l'expiation a prévalu dans l'Eglise congrégationaliste et dans

1. Cité dans Foster, *op. cit.*, p. LI-LII.

une grande partie de la dénomination presbytérienne en Amérique[1]. » Au dire d'un autre Américain, bien à même par conséquent d'être renseigné, « les principes et les méthodes de Grotius sont employés d'une manière tellement générale qu'on peut y voir une caractéristique de la théologie de la nouvelle Angleterre[2] ».

En dehors de cette école qui se rattache expressément à Grotius, son influence, consciente ou non, se fait sentir sur toute la théologie moderne, soit en France, soit en Allemagne. Réville a bien signalé le caractère de ces infiltrations.

> Cette manière de comprendre la Rédemption était à la fois assez ingénieuse et assez élastique pour se rattacher à la longue beaucoup d'esprits. D'abord peu connue, puis violemment attaquée au nom de l'orthodoxie, elle surnagea cependant mieux que celle-ci sur la période rationaliste du siècle dernier... Avec les formules vagues auxquelles elle se prêtait si bien, elle fut d'un merveilleux secours aux théologiens et aux prédicateurs qui craignaient de rompre entièrement avec les idées et surtout avec les expressions dont ils ne pouvaient plus dans le for intérieur se cacher la faiblesse. Le supranaturalisme et le rationalisme se donnèrent souvent la main sur ce terrain neutre, et aujourd'hui encore, il n'est pas toujours facile, en lisant les écrits des représentants de l'orthodoxie, de savoir s'ils se rattachent, avec Anselme, à la chevalerie du moyen âge, ou bien, avec Grotius, à la diplomatie des temps modernes[3].

Dans l'histoire des idées théologiques, si l'on compare ses humbles débuts à son immense destinée, le système de Grotius fait penser à ces sources profondes, dont les eaux semblent un moment se perdre,

1. *Ibid.*, p. XLVI.
2. G. B. STEVENS, *op. cit.*, p. 172.
3. A. RÉVILLE, *op. cit.*, p. 78-79.

mais qui reparaissent bientôt pour fournir un large fleuve au cours puissant, cependant que d'imperceptibles canaux vont porter au loin la fécondité du courant principal.

III

Un tel succès n'a pourtant pas désarmé la critique. Bien au contraire, les théologiens de droite et les historiens de gauche, aussitôt qu'ils se trouvent en présence de la théorie propre de Grotius, s'accordent dans une commune réprobation.

Ces derniers, moins sensibles au fond des choses qu'au défilé de conceptions théologiques également fragiles, ont surtout porté leurs critiques sur la cohérence intime du système. Il aurait, à leur sens, le défaut commun à toutes les doctrines de conciliation, c'est-à-dire de cumuler les inconvénients de celles qu'il prétend remplacer, sans offrir l'avantage — ou du moins le charme spéculatif — de leur rigoureux enchaînement.

La théologie calviniste était bâtie sur la notion rigide de justice ; celle de Socin sur le concept de bonté. Sous prétexte de les accorder, il arrive à Grotius de les compromettre l'une et l'autre : la justice, puisqu'il conçoit un Dieu qui pourrait pardonner sans aucune satisfaction ; la bonté, puisqu'elle ne s'exerce qu'au prix d'un châtiment exemplaire sur la personne de Jésus-Christ. On s'est demandé de quel droit Grotius pouvait conserver les termes d'expiation et de sacrifice, puisque Dieu n'est pas offensé ; ou parler de satisfaction, quand il n'y a pas d'équivalence entre ce que nous devions faire et ce que notre Sauveur a fait à notre place. Dans une théorie qui exclut précisément la justice distributive, comment peut-on dire que le Christ a été puni ? Et d'autre part

comment ne serait-il pas sous le coup de la colère divine, puisqu'il est l'objet d'un châtiment?

Tous ces reproches, qui sont classiques depuis Baur[1], s'évanouiraient peut-être devant une exégèse plus bienveillante de la pensée du maître, et les notes apologétiques du Dr Foster en dissipent un grand nombre. En tout cas, ces griefs de pure forme n'intéressent que les disciples directs de Grotius. Pour qui n'est pas inféodé au système, la seule chose qui importe, c'est d'examiner la valeur des idées générales qu'il a versées dans la circulation théologique.

A cet égard, il est certain que Grotius accuse un incontestable progrès sur l'orthodoxie protestante de son époque. Il n'est plus question de cette colère divine déchaînée contre les pécheurs, de cette justice, à la fois étroite et brutale, qui exigerait sans rémission possible le châtiment des coupables, qui s'exercerait à leur défaut sur la personne d'un substitut, sans d'ailleurs se relâcher à son endroit de la moindre de ses rigueurs. Quand il ne s'agirait que de prétéritions, elles seraient déjà significatives et l'on ne saurait s'empêcher d'y voir une réaction, d'autant plus volontaire que plus discrète, contre la théologie régnante. A supposer même que les thèses de celle-ci fussent des dogmes, on serait en droit de parler d'hérésie[2].

De plus, c'est sur un principe nouveau et tout différent que Grotius établit sa philosophie de la Rédemption : au lieu de répondre aux sèches exigences de la loi pénale, la mort du Christ rentre dans un plan providentiel, où apparaît le souci d'un ordre supérieur dans l'univers moral. A ce point de vue, le sys-

1. Baur, *op. cit.*, p. 420-425. Cf. Stevens, *op. cit.*, p. 164-166, 172-173.

2. « The keen dogmaticians of the time scented heresy in Grotius, and not without reason. » Stevens, *op. cit.*, p. 163. Cf. Foley, *op. cit.*, p. 240.

tème de Grotius, dont on a si souvent affirmé l'opposition fondamentale à saint Anselme pour avoir méconnu les idées les plus essentielles et les plus authentiques de celui-ci[1], nous paraît obéir plutôt aux préoccupations dominantes du *Cur Deus homo*. Et ce n'est pas de quoi la théologie catholique songerait à lui faire un grief.

Mais, si le principe était excellent, l'application n'en fut pas heureuse. Au lieu de remonter jusqu'aux réalités morales qui définissent le rapport entre Dieu et l'homme, Grotius se contente d'une relation toute légale, fondée sur l'analogie imparfaite des gouvernements humains. Dieu est le souverain qui doit maintenir l'ordre dans son empire par de bonnes lois, suivies de sanctions appropriées, et, par voie de conséquence, l'homme sans doute n'a pas de meilleur idéal que d'éviter les pénalités prévues par le code. Lorsque cependant intervient le péché, rien ne peut ôter au prince clément le droit d'accorder une amnistie; mais il doit à son autorité, comme aux intérêts de son peuple, de montrer que sa loi était sérieuse et qu'on ne la viole pas impunément.

Toute la théologie de Grotius se déroule autour de ces principes : il est difficile d'en concevoir de plus superficiels et de moins religieux. Comme si le royaume de Dieu n'avait pas des moyens intérieurs et spirituels d'affirmer sa puissance; comme si les sanctions du gouvernement divin n'étaient pas continuelles dans ce monde et dans l'autre; comme si le pardon divin n'était pas conditionné par la repentence et la réparation du pécheur! Autant de différences essentielles, qui interdisent d'attribuer à Dieu les pauvres moyens, non moins que les mesquines nécessités, des gouvernements terrestres[2].

1. Voir surtout STEVENS, p. 252-253.
2. D'après J. S. LIDGETT, *op. cit.*, p. 153-154.

Ce défaut initial explique, sans les excuser, les tares plus visibles du système. Avec la froide sérénité du légiste, Grotius écrit couramment que le Christ a dû être, et a été de fait, puni pour nous. Les interprètes de sa pensée assurent, il est vrai, que cette expression n'est pas à prendre selon toute sa rigueur technique[1] ; mais elle n'en est pas moins fâcheuse et franchement inacceptable pour le sens chrétien.

Quoi qu'il en soit d'ailleurs de cette formule, l'idée demeure, qui est la pierre angulaire du système, d'après laquelle, avant de pardonner, Dieu devait faire un exemple. Cette préoccupation sociale est juste dans une certaine mesure et la théologie catholique l'a retenue, à titre de convenance, comme motif partiel du plan divin ; mais comment pourrait-on en faire la raison principale et l'ériger en nécessité absolue? Ainsi la mort du juste par excellence, la mort du Fils de Dieu, n'aurait pas d'autre sens que de servir, en manifestant la justice, d'avertissement salutaire pour effrayer ou retenir les pécheurs. Il n'est pas de magistrat, dans une nation civilisée, qui consentît à cette procédure, aussi cruelle dans son principe qu'elle est médiocre dans ses résultats ; et tel serait le triomphe de la justice divine ! Tout homme raisonnable, à plus forte raison tout chrétien, s'associera à la protestation d'Auguste Sabatier :

> Quelle manifestation de justice peut-il y avoir dans le fait de condamner un innocent à la place des coupables ? Dieu n'a-t-il, pour maintenir le gouvernement moral de sa création, que les grossiers et imparfaits expédients auxquels la législation humaine, aux époques les plus barbares, a eu recours[2] ?

1. Voir Foster, *op. cit.*, p. 260, et Stevens, *op. cit.*, p. 165.
2. A. Sabatier, *op. cit.*, p. 74.

Grotius a beau invoquer les distinctions de la casuistique légale à l'effet de démontrer que la notion du châtiment ne comporte pas qu'il soit subi par le coupable; il a beau chercher des précédents, avec cette promiscuité d'argumentation qui lui est familière[1], dans les pratiques pénales des sociétés antiques ou même dans le droit romain. L'idée du châtiment pour l'exemple relèvera toujours d'une politique et d'une morale également rudimentaires; son application à la mort du Christ serait tout simplement révoltante. Il y a, en vérité, plus de piété et de grandeur dans la thèse protestante; quels que soient d'ailleurs ses défauts, on y sent du moins l'horreur tragique du péché, tandis qu'ici le dernier mot du Calvaire serait dans une mesure de simple police.

Toutes ces objections sont décisives contre le système primitif de Grotius, qui, dans son désir d'équiparer la loi divine aux lois humaines, n'y montre guère autre chose qu'un décret arbitraire destiné à garantir le bon ordre — ce qu'un critique appelle justement « *a statutory conception of the law*[2] ». Conscients de cette faiblesse, ses modernes disciples ont essayé d'y porter remède, en entendant la loi divine dans le sens de loi morale absolue. Et l'idée est meilleure, sans perdre son caractère essentiel de vain formalisme : Réville a fait bonne justice de cette nouvelle fiction.

Qu'est-ce que la loi morale distincte de Dieu, si ce n'est une abstraction pure? Comment admettre que la loi morale ait été satisfaite par la punition d'un innocent? Quel sentiment de l'inviolabilité de cette loi puis-je retirer d'une théorie qui contredit le principe même de

1. Cf. STEVENS, p. 162-163.
2. STEVENS, *op. cit.*, p. 166 et 254.

cette loi : celui qui péchera mourra ? En quoi cette loi est-elle maintenue par une punition exemplaire, qui n'est pas une vraie punition, qui n'est au bout du compte qu'un symbole[1] ?

A ces inconvénients positifs le système gouvernemental ajoute un sérieux déficit, ou du moins une grosse lacune, en ce qu'il n'explique pas si et comment l'œuvre rédemptrice a influencé les relations fondamentales entre Dieu et le pécheur. L'arminien Episcopius, après avoir lu le traité manuscrit de Grotius, en faisait, paraît-il, la remarque à son auteur, qui ne sut pas en tenir compte[2] ; la théologie moderne peut reprendre la même critique. En effet, la mort du Christ est décrétée, en dernière analyse, « uniquement à cause de l'impression salutaire que l'homme doit en retirer » et son influence ne peut porter que sur les péchés futurs. C'est revenir par un autre biais à la Rédemption subjective, et l'on comprend par là que certains auteurs aient pu dire que nous ne sommes plus tellement loin de Socin[3].

Voilà pourquoi le système de Grotius, malgré ses apparences, demeure une médiocre production de l'esprit juridique, sans valeur positive pour l'expression des réalités chrétiennes. En dehors de certain utilitarisme aux horizons bornés, qui ne saurait entrer ici en ligne de compte, il n'a pu être accepté que par des théologiens qui n'ont pas réfléchi à l'insuffisance de son principe ou qui l'ont assez amendé pour se faire illusion sur ses conséquences.

1. A. Réville, *op. cit.*, p. 77. Cf. W. Monod, p. 51 suiv.
2. Baur, *op. cit.*, p. 443, note 4.
3. Voir Réville, *ibid.*, après et d'après Baur, p. 430-431.

CHAPITRE IV

SYSTÈMES MODERNES : ÉVOLUTION DU LIBÉRALISME.

Jusqu'au XIXe siècle, écoles et théories sont restées en présence, dans le monde protestant, telles à peu près qu'on vient de les décrire. Avec le mouvement de l'*Aufklärung* en Allemagne, avec le déisme en Angleterre, le rationalisme prenait une extension croissante, sans guère modifier le point de vue socinien [1] : la conception d'un Christ modèle de vertu et martyr de sa cause suffisait à contenter son idéal. L'orthodoxie, de son côté, continuait d'appuyer sur l'Écriture les mêmes thèses d'expiation pénale et de substitution absolue. Töllner, en 1768, entreprit de contester le caractère substitutif de l'obéissance active du Christ; c'était une grosse brèche dans le vieil édifice luthérien. Mais, dans la controverse qui s'ensuivit, la théologie allemande défendit et affirma les doctrines classiques ; tout au plus a-t-on remarqué la place de plus en plus grande que les apologistes du vieux dogme font à la théorie gouverne-

1. « En Allemagne, où se concentre désormais avec une intensité prodigieuse le mouvement philosophique et théologique, Steinbart, Eberhardt, Barhdt, Henke, Hœffler etc. attaquent le dogme orthodoxe avec passion, et restent au-dessous du socinianisme dans l'enseignement qu'ils lui opposent. » A. Réville, *op. cit.*, p. 98. Cf. Baur, *op. cit.*, p. 505-530.

mentale de Grotius[1]. En même temps, les sectes dissidentes échauffaient la piété maladive de leurs fidèles par une considération exclusive des aspects matériels de la Passion et créaient ce que les protestants de toutes nuances s'accordent à flétrir sous le nom de « théologie du sang[2] ».

Il faut attendre, pour apercevoir un changement appréciable, la secousse générale imprimée à la pensée religieuse par la critique du dernier siècle. Dès le début, les positions anciennes en furent bouleversées.

Au sein de la théologie moderne règne une grande divergence de vues, d'explications et de formules, au gré de la dépendance de ses représentants de tel ou tel système philosophique, de tel ou tel parti religieux. Le faisceau est à jamais rompu et les interprétations les plus diverses se donnent une libre carrière, non sans trahir souvent de pénibles efforts et sans offrir prise à des malentendus ou à des équivoques, dans le but de concilier les formules traditionnelles avec les idées modernes et de satisfaire aux exigences du sentiment moral et de la conscience religieuse[3].

De cet immense effort qui a renouvelé la philosophie et l'exégèse, l'histoire des dogmes et la théologie, le plus clair résultat fut d'abord une recrudescence de difficultés contre l'orthodoxie, qui ne put y échapper qu'au prix de notables transformations. Mais, non contente de critiquer, la théologie de gauche entreprenait de comprendre le mystère, et, tout aussitôt, le rationalisme de Socin devenait insuffisant.

Pour le compléter ou le remplacer, la métaphysi-

1. Voir Baur, *ibid.*, p. 478-505 et 530-562.
2. Cf. Réville, *op. cit.*, p. 106 et A. Sabatier, *op. cit.*, p. 88.
3. F. Lichtenberger, art. *Rédemption*, dans *Encyclopédie des sciences religieuses*, t. XI, p. 147.

que et le sentiment, le tout plus ou moins appuyé sur l'Écriture, la théodicée et l'expérience religieuse, étaient tour à tour invités, suivant les goûts de chacun ou les courants à la mode, à fournir leur concours. La Rédemption, sans doute parce qu'elle est de tous les mystères celui qui touche le plus à la pratique, fut comme le champ clos où se heurtaient les systèmes, et peut-être le terrain d'expérience où ils essayaient leur valeur. Même des théologiens orthodoxes crurent pouvoir accueillir sur ce point des conceptions nouvelles et funestes, en réalité, pour l'antique foi.

Il est résulté de tout cela un ensemble protéiforme de doctrines, qu'on désigne communément sous le nom de libéralisme. Nous garderons à notre tour ce vocable — faute d'un meilleur — mais en remarquant qu'il s'agit moins d'une école proprement dite que d'une tendance générale, qui d'Allemagne a gagné tous les pays protestants.

Au milieu de cette variété, qu'on pourrait presque dire infinie, de systèmes souvent fort vagues, un trait spécifique établit une certaine unité : c'est l'opposition aux vieilles formules et, en général, à tout système qui prétend expliquer la Rédemption comme œuvre objective. Sur le terrain ainsi déblayé, non seulement de la théologie orthodoxe, mais du dogme traditionnel lui-même, s'élèvent des théories plus ou moins séduisantes, qui ramènent toute l'économie rédemptrice à un fait d'ordre historique et humain, avec une propension de plus en plus marquée vers un mysticisme plus favorable à la piété qu'à la précision. De ce vaste mouvement théologique, autant qu'il est possible de s'orienter à travers une littérature abondante et complexe, nous voudrions du moins retenir les grands traits qui dessinent la courbe de son évolution [1].

1. Si ce travail sur le protestantisme moderne n'est pas trop in-

I

En Allemagne, le début du XIX[e] siècle fut marqué par un déploiement de spéculation philosophique dont l'influence se fait encore sentir sur la pensée moderne. Ce que ce mouvement présenta de spécial, surtout à l'origine, ce fut la prétention de soumettre à des lois rationnelles l'intégrité du savoir humain, y compris les faits du christianisme, que maîtres et disciples n'hésitèrent pas à absorber dans des synthèses hardies qui rappellent la Gnose antique. Le dogme de la Rédemption devait recevoir un contre-coup de cette spéculation intrépide, en même temps qu'il lui fournissait un contingent[1].

Kant le premier a, suivant l'expression très juste d'A. Réville, « donné l'exemple d'établir entre le dogme chrétien et sa doctrine philosophique une sorte de parallélisme, duquel devait résulter que la religion exprimait, sous une forme symbolique ou dans des faits historiques, ce que la raison du philosophe obtenait scientifiquement[2] ». Le philosophe de Kœnigsberg s'applique, en effet, à transposer les vérités chrétiennes en langage rationnel.

Il représente l'homme moral divisé entre le bon et le mauvais principe. Le mauvais principe lui vient de ses propres fautes et aussi des défaillances

complet, nous le devons aux indications et bienveillantes communications de MM. Camille Rabaud, président du Consistoire de Castres, et Édouard Rabaud, président du Consistoire de Montauban. Qu'ils veuillent bien trouver ici l'un et l'autre l'expression de notre reconnaissance.

1. Voir sur ce mouvement F. E. Wenger, *Le dogme de la Rédemption au XIX[e] siècle*, Montauban, 1857, et Baur, *op. cit.*, 3[e] partie, p. 565-743.

2. A. Réville, *op. cit.*, p. 102.

héréditaires; mais sa puissance n'est pas irrésistible. Car le bon principe, ou loi morale, fait sentir son appel. Nous sentons que cette loi morale est catégorique, c'est-à-dire sans exceptions possibles, et absolument exigeante; à ce titre, elle réclame toutes nos forces et, s'il le faut, tous les sacrifices. Si donc l'âme a cédé au mauvais principe, elle peut et doit se retourner vers le bon : ce qu'il y aura toujours d'imparfait dans la conduite effective sera compensé par l'intention, et le tout de la vie morale consiste à rectifier nos intentions directrices.

Pour ce motif, il faut se mettre sans cesse devant les yeux la loi morale et se conformer à ses exigences. Cette loi morale n'est-elle pas l'idéal de l'humanité et l'image de Dieu même, c'est-à-dire la fin en vue de laquelle Dieu a créé toutes choses? Sans cesse elle descend du ciel sur la terre, quand elle se manifeste à chacune de nos consciences pour nous élever jusqu'à elle. Et si nous voulons la personnifier, d'instinct nous nous la représentons sous l'image d'un homme saint qui souffre tous les sacrifices pour obéir à la loi du devoir. C'est ainsi que la philosophie retrouve l'Incarnation et ses effets salutaires.

De même arrive-t-elle à concevoir la Rédemption. Car, dès son retour au bien, l'homme trouve dans son passé quelque chose d'irréparable; ses fautes le rendent débiteur par rapport à la loi, et ses bonnes actions présentes, parce que déjà dues, ne peuvent acquitter ces arrérages : il reste donc passible d'un châtiment. Mais ce châtiment, qui n'a pas eu lieu avant la conversion, ne saurait à bon droit s'exercer après; car l'homme converti est moralement un autre homme. Il reste que ce soit donc au moment de la conversion. En effet, par là même qu'il change de vie et se met au service de la loi, l'homme nou-

veau accepte de souffrir pour l'ancien ; il se substitue à celui-ci pour subir la peine qu'il mérite.

Ainsi, bien que *physiquement*... l'homme nouveau demeure le même homme coupable et doive, comme tel, être jugé devant un tribunal moral, et par suite aussi par lui-même, — dans son intention nouvelle..., il n'en est pas moins un autre *moralement* aux yeux d'un juge divin pour qui l'intention vaut l'action; et cette intention adoptée par lui avec toute la pureté qu'elle avait dans le Fils de Dieu, ou (si nous personnifions cette Idée) ce *Fils de Dieu* lui-même se *substitue* à lui, et aussi à tous ceux qui croient (pratiquement) en lui, pour porter le poids de leurs fautes, *est* le *Sauveur* qui satisfait par ses souffrances et par sa mort à la suprême justice et l'*Avocat* qui fait qu'ils peuvent espérer de paraître justifiés devant leur juge, pourvu que (dans cette façon de voir) on se représente cette souffrance, que le nouvel homme doit accepter, sa vie durant, en mourant au vieil homme, comme une mort qu'a soufferte, une fois pour toutes, le représentant de l'humanité [1].

Et si tout cela manque de clarté, on y aperçoit du moins que le Christ innocent des Évangiles, acceptant de souffrir pour les fautes qu'il n'a pas commises, devient un pur symbole de la destinée humaine telle que peut se la représenter un philosophe. « C'est donc à Kant, peut-on dire avec Wenger, que revient l'explication symbolique de la mort de Jésus-Christ... Il conserve les formules chrétiennes, soit par accommodation, soit en leur donnant un sens philosophique; déiste pour le fond, il se crée pour la forme une espèce de symbolisme de dogmes [2]. »

Le plus étonnant après cela, c'est que des théologiens se soient trouvés pour adapter à l'orthodoxie

1. Em. KANT, *La religion dans les limites de la raison*, traduction A. TREMESAYGUES, Paris, 1913, p. 86-87. Cf. p. 95-98.
2. F. E. WENGER, *op. cit.*, p. 28 et 17-18.

ces constructions philosophiques, et il paraît qu'ils furent légion en Allemagne. Mais comme « ces conjectures plus ou moins ingénieuses, se perdant facilement dans les sables mouvants de la spéculation, ne pouvaient se soutenir du moment qu'on les appelait sur le terrain de l'histoire [1] », il fallut appliquer aux écrits sacrés la théorie de l'accommodation, d'après laquelle les Apôtres avaient dissimulé sous le langage populaire de leur temps les principes d'une mystérieuse sagesse. Ainsi la ressemblance se complétait avec l'ésotérisme de la Gnose.

Fichte essaya de mettre en honneur une autre variété de symbolisme à base panthéiste.

Jésus-Christ n'est qu'un symbole de la grande vérité que Dieu est l'homme et que l'homme est Dieu. Du christianisme il ne reste que la terminologie... La mort de l'Homme-Dieu n'est autre chose que la cessation d'une existence autre et un retour nécessaire de la vie divine renfermée dans le fini vers la sphère de l'infini.

Mais il paraît que « l'influence du système de Fichte... fut presque nulle [2] » : il n'y a pas lieu de le regretter.

Plus important et plus influent est le système de Hégel, qui eut l'honneur, comme celui de Kant, d'engendrer toute une école théologique. Schelling déjà voyait dans la carrière souffrante de Jésus le type de la destinée de l'homme, qui doit abdiquer dans le sacrifice son individualité propre pour retourner à l'absolu dont il est sorti [3]. Hégel, s'emparant d'un cantique luthérien où il est dit : « Dieu est mort », y trouva la formule de son panthéisme.

1. Wenger, *op. cit.*, p. 29. Pour l'histoire de cette théologie d'inspiration kantienne, voir Wenger, p. 24-42, après Baur, *op. cit.*, p. 565-614.
2. Wenger, *ibid.*, p. 24.
3. Wenger, *ibid.*, p. 43-44.

On sait que, pour lui, Dieu et le monde sont identiques, le monde n'étant qu'un moment de l'éternelle évolution divine ; mais, parce qu'il est fini, le monde se trouve momentanément en opposition avec l'infini. L'homme doit donc s'arracher à sa nature pour revenir à sa destination première, et cela ne se peut qu'au prix du renoncement et de la mort.

De là pour l'homme le besoin de la Rédemption, qui est réalisée dans un personnage historique, dans l'Homme-Dieu, en qui le Dieu-humanité s'est pleinement réalisé et par qui le genre humain peut parvenir à participer de la Divinité. En Christ, l'humanité individuelle atteint le plus haut degré de perfection ; sa mort fut une péripétie dans l'histoire même de Dieu ; c'est le centre de la conscience universelle; dans cette mort subie par Dieu, tous les hommes ont expiré, car tous ont été réconciliés avec Dieu [1].

De nombreux essais furent tentés en Allemagne, sur lesquels il est inutile de s'appesantir, pour appliquer à la dogmatique chrétienne ces principes panthéistes. Il y eut tout d'abord grand enthousiasme devant cette conciliation imprévue de la raison et de la foi, et les systèmes se multiplièrent [2]; mais comment se dissimuler que la base en était ruineuse? Aussi ces tentatives de théologie hégélienne sont-elles jugées sévèrement par tous.

Quelque temps, la trompette sonna pour célébrer cette merveilleuse alliance, et, avec un aveuglement qu'on serait près de taxer plus sévèrement, on s'obstina à ne pas voir que la religion étouffait dans cette dialectique abstraite et que le Christ-Rédempteur n'était plus qu'un symbole philosophique [3]. — Le christianisme est sa-

1. WENGER, *op. cit.*, p. 48.
2. Voir WENGER, p. 45-46 et 50-54, après BAUR, *op. cit.*, p. 688-743.
3. A. RÉVILLE, *op. cit.*, p. 103.

crifié à la doctrine du philosophe; il n'est pour lui que l'exposition mystique ou symbolique de l'absolue unité de l'infini et du fini, de l'éternel et du moi; l'élément historique n'est plus que l'enveloppe mythique de l'élément spéculatif. Il n'y a d'orthodoxe que le langage; sous prétexte de vouloir expliquer le christianisme il l'a fait disparaître, et, en revêtant sa logique d'un vêtement antique et consacré, il a trompé beaucoup d'esprits, qui avaient cru reconnaître dans son système une connaissance supérieure, un christianisme spéculatif [1].

Peut-être cependant peut-on s'expliquer en quelque mesure la séduction exercée par ces sortes de philosophies.

Affligés par les tristes résultats du rationalisme empirique et philosophique, les théologiens, pour réhabiliter le christianisme, cherchèrent à le transformer en système philosophique, où les dogmes de l'Église trouveraient au moins une place honorable; mais, sous les mots anciens, on cacha de nouvelles idées et les dogmes nouveaux cherchaient à passer pour anciens à l'aide de la terminologie usitée [2].

En tout cas, la réaction ne tarda pas à se faire, comme les observations mêmes qu'on vient de lire en sont la preuve. La haute spéculation allemande et la foi de l'Évangile parlaient un langage trop différent pour que l'accord pût être solide et de longue durée. De cette école spéculative et de la théologie qu'elle a produite il ne reste plus aujourd'hui qu'un souvenir. Même outre-Rhin, l'heure est sans doute passée pour longtemps de ces sortes de synthèses, et l'on a quelque peine à comprendre que la philosophie ait entretenu de pareilles ambitions ou que des pen-

1. WENGER, *op. cit.*, p. 50.
2. *Ibid.*, p. 44-45.

seurs chrétiens aient eu l'illusion d'y trouver un concours.

II

Cette débauche de métaphysique eut du moins un bon résultat : ce fut de provoquer un mouvement qui ramena la théologie à l'étude des faits proprement chrétiens, c'est-à-dire la Bible inspirée et la foi vivante des âmes. De là est sortie cette école mystique dont Schleiermacher est le chef; orthodoxes et libéraux sont d'accord pour reconnaître son importance.

Schleiermacher a réformé la théologie comme Kant avait transformé la philosophie. Il a trouvé le rationalisme et l'orthodoxie également épuisés, et son esprit, trempé par la science du premier et par une piété mystique originaire de la seconde, était merveilleusement propre à inaugurer les voies nouvelles [1]. — Esprit singulièrement original et puissant, son rôle a été surtout un rôle d'initiateur; il n'appartenait à aucune école, et il n'a pas voulu fonder une école après lui; mais il a donné aux esprits une impulsion féconde et a inauguré un principe nouveau qui a porté ses fruits, et qui est devenu comme le patrimoine commun de toutes les écoles théologiques. Aussi ceux-là même qui ne sont pas ses disciples ont-ils subi son influence. et lui sont-ils redevables des progrès mêmes par lesquels ils l'ont dépassé [2].

Élevé chez les Frères Moraves, qui lui inculquèrent en matière de Rédemption les principes de l'ortho-

1. A. Réville, *op. cit.*, p. 101. Cf. Sabatier, *op. cit.*, p. 78-79.
2. F. Bonifas, *La doctrine de la Rédemption dans Schleiermacher*, Paris, 1865, p. 7-8. Cette excellente thèse donne un exposé lucide et pénétrant du système, avant d'en faire la critique : il n'y a pas de meilleur guide.

doxie la plus étroite, Schleiermacher en garda toute sa vie l'empreinte d'une piété profonde; mais il ne tarda pas à sentir combien cette théologie formaliste était impuissante à exprimer les réalités de sa foi. Un moment, il se contenta d'une vague philosophie religieuse, où la révélation chrétienne n'avait presque pas de place; mais, sa pensée se portant de plus en plus vers le christianisme et la Rédemption, il en aperçut la signification profonde, que sa théologie s'appliqua désormais à traduire. Son système atteignit sa forme complète et définitive dans la *Dogmatique* par lui publiée en 1821.

L'apparition de cet ouvrage a fait époque dans l'histoire de la théologie, et il a ouvert une ère nouvelle à la dogmatique. Deux courants opposés se partageaient alors la théologie en Allemagne... Schleiermacher se sépara à la fois du rationalisme et de l'orthodoxie : il prétendit ouvrir une route nouvelle entre ces deux tendances extrêmes et les réconcilier ensemble en cherchant un point de vue supérieur qui donnât une égale satisfaction au besoin d'une révélation positive et aux exigences de l'esprit individuel[1].

Ce « point de vue supérieur » lui est fourni par l'expérience religieuse. L'auteur met au premier plan de ses réflexions un fait positif : la conscience chrétienne ou le sentiment chrétien, et toute sa théologie cherche une explication qui puisse en rendre compte. Or, une donnée fondamentale de la conscience chrétienne, c'est le sentiment de la rédemption et de la délivrance. Tout homme éprouve en lui-même deux tendances opposées : la « conscience de Dieu », par laquelle il se sent dépendant d'un être infini, et la « conscience sensible », qui nous porte vers les objets terrestres. Le but de toute religion est d'assu-

1. F. Bonifas, *op. cit.*, p. 34-35.

jettir la « conscience sensible » à la « conscience de Dieu » ; mais seul le christianisme y réussit. En effet, « les chrétiens se sentent affranchis du dualisme intérieur... et ils attribuent cette délivrance à l'influence de la personne historique de Jésus... Schleiermacher, remontant de ce fait psychologique à sa cause, conclut que Jésus est l'auteur de la Rédemption, parce qu'il réalise en lui-même toute la plénitude de la conscience divine et peut la communiquer aux autres [1]. »

Double est cette influence. Elle est d'abord proprement *rédemptrice*, en ce que Jésus arrache l'âme croyante aux étreintes de la nature, pour la transformer à son image et l'introduire dans la communion de sa conscience divine. Il y a ceci de particulier dans le système que cette action salutaire ne s'exerce que par l'intermédiaire du milieu historique où se continue la personne du Christ, c'est-à-dire l'Église. Mais l'influence du Rédempteur est encore *réconciliatrice*, parce qu'il nous fait participer à sa félicité parfaite.

Au sein de la communion vivante avec Christ s'efface et s'éteint le sentiment du péché et du châtiment comme celui de la souffrance... Le croyant, quoiqu'il vive encore dans un monde de souffrance et de péché, ne se sent ni malheureux ni pécheur, parce que les atteintes du péché et de la souffrance ne peuvent troubler sa communion avec la vie sainte et bienheureuse de Jésus-Christ [2].

Schleiermacher qualifie lui-même cette doctrine de mystique et il prend soin de l'opposer, tant au rationalisme qui diminue l'action du Sauveur en la réduisant à l'exemple, qu'à l'orthodoxie qui la laisse tout entière à l'extérieur. Dans ce système, on com-

1. F. Bonifas, *ibid.*, p. 37-38.
2. *Ibid.*, p. 44-45.

prend que les souffrances ne peuvent jouer qu'un rôle secondaire et l'auteur ne veut surtout pas qu'on les isole de la vie du Sauveur : l'obéissance active et l'obéissance passive distinguées par l'école en réalité n'en font qu'une, qui est la cause unique et totale du salut. Cependant il est certain que la souffrance imméritée du Sauveur est le fait de nos péchés et qu'elle coopère à notre salut dans le double sens indiqué tout à l'heure : à notre rédemption, à cause de la générosité dont le Christ y fait preuve; à notre réconciliation, à cause de la paix inaltérable qu'il y conserve. Mais on voit qu'il ne s'agit point d'une expiation pénale, qui serait à la fois impossible et inutile, ni d'une substitution proprement dite; car l'œuvre du Christ requiert et stimule la nôtre, au lieu de la supprimer.

Voici, d'après F. Bonifas, le résumé de tout le système : tandis que l'orthodoxie professait une satisfaction substitutive, Schleiermacher, renversant les termes, admettrait une substitution satisfactoire.

Jésus-Christ *a satisfait* pour nous, en ce que son activité est pour nous une source éternelle et inépuisable de vie sainte et bienheureuse; mais cette satisfaction n'est en aucune manière *substitutive*, car nous ne pouvons pas, en vertu de l'œuvre de Christ, être dispensés de travailler, en communion avec lui, à développer notre vie spirituelle. L'obéissance passive de Jésus est *substitutive*, au contraire, en ce sens que, si le saint et le juste — qui ne devait pas souffrir parce qu'il n'avait pas de péché — a souffert cependant, il est évident qu'il a souffert à cause des hommes pécheurs et à leur place. Il y a substitution aussi en ce sens que Jésus supplée, par l'effort de sa sympathie, au sentiment douloureux du péché qui manque à tant de pécheurs. Mais cette substitution n'a rien de *satisfactoire*; car les hommes qui n'ont pas encore senti leur péché doivent le sentir avant d'entrer dans la communion de Jésus. De même aussi les souffrances de Jésus

ne dispensent pas les croyants de souffrir comme il a souffert[1].

On voit que Schleiermacher s'efforce d'incorporer dans son système mystique les formules mêmes de l'orthodoxie, dont il combat les doctrines : à la suite du maître, de nombreux théologiens s'appliquèrent encore à réaliser la conciliation du vieux dogme et de l'esprit nouveau[2]. Mais on ne saurait méconnaître que l'inspiration fondamentale de Schleiermacher est incompatible, non seulement avec l'orthodoxie protestante, mais avec la foi traditionnelle en la Rédemption. En dépit de sa piété, comme le montre bien l'analyse vigoureuse de F. Bonifas, ses idées le rapprochent plutôt du rationalisme. Pour lui, le péché n'est plus un désordre du libre arbitre, mais le sentiment de notre inévitable imperfection; le Christ n'est qu'un produit naturel de l'évolution humaine, et la personnalité divine se dégage imparfaitement des ombres du panthéisme[3]. Aussi n'arrive-t-il pas, sur le point essentiel, à sauvegarder l'objectivité nécessaire de l'œuvre rédemptrice.

La différence entre le point de vue de Schleiermacher et le point de vue rationaliste est plus apparente que réelle... L'élément objectif de la Rédemption, c'est tout simplement — comme Baur l'a remarqué avec raison — l'*objectivité de l'histoire*, qui relie le présent au passé par la chaîne de la tradition ; c'est, en d'autres termes, une idée devenue vivante en s'incarnant dans une personne historique et qui s'incarne encore aujourd'hui dans une société qui l'a reçue de son fondateur pour la transmettre aux générations futures[4].

1. F. Bonifas, *op. cit.*, p. 54-55.
2. Voir Wenger, p. 63-76 et Baur, p. 614-648.
3. Voir Bonifas, *op. cit.*, p. 59-95.
4. Bonifas, *ibid.*, p. 108. Wenger est à peine plus modéré : « Balançant toujours entre la subjectivité et l'objectivité, dit-il, Schleiermacher n'est ni orthodoxe ni rationaliste » (p. 62).

Ceci soit pour bien montrer que Schleiermacher, quoi qu'aient pu en dire certains panégyristes inattentifs, appartient à l'école libérale, et moins encore par les critiques très vives qu'il a dirigées contre les conceptions « magiques » de l'orthodoxie que par le système qu'il propose pour les remplacer. Mais, en introduisant la piété dans la théologie, il n'en a pas moins brisé les vieux cadres du rationalisme, qui se contentait surtout de négations, et dirigé la pensée des moins croyants vers un mysticisme subtil, où la Rédemption garde du moins sa place comme phénomène caractéristique, bien que tout subjectif, de l'expérience chrétienne.

Un autre grand maître de la pensée religieuse en Allemagne, Albert Ritschl, a largement contribué à précipiter ce mouvement dans la théologie moderne[1].

Pour lui, le Christ est essentiellement notre Rédempteur, parce qu'il est le révélateur du Dieu-Père. Car Dieu est amour, l'amour invincible et permanent, et l'homme se trompe quand il se croit l'objet de l'inimitié divine. Son péché n'est, en réalité, qu'une faiblesse et Dieu est tout prêt à lui accorder le pardon. Les maux de la vie ne sont pas des châtiments, mais une conséquence fatale de la marche du monde, tout au plus des corrections paternelles pour nous ramener à Dieu. Toutes ces vérités, obscurcies dans la conscience humaine, ont été, au contraire, présentes et vivantes dans la conscience filiale de Jésus, cependant que sa vie tout entière en était le splendide commentaire.

C'est à ce titre qu'il nous sauve, parce qu'il nous rend la confiance et l'amour; il n'est pas venu réconcilier Dieu avec les hommes, mais les hommes

1. A. Ritschl, *Die Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*[3], Bonn, 1889. Le tome troisième est consacré tout entier à la construction doctrinale. Voir, en français, E. Bertrand, *Une nouvelle conception de la Rédemption*, Paris, 1891, p. 25-149.

avec Dieu. Sa mort, à cet égard, n'a point de signification spéciale ; mais elle couronne l'œuvre de sa vie, en ce qu'elle nous offre un exemple de la plus parfaite communion religieuse avec Dieu dans les plus dures épreuves. La foi initie chaque chrétien aux mêmes sentiments, et c'est en cela que consiste notre Rédemption. Comme Schleiermacher, Ritschl enseigne d'ailleurs que cette grâce ne saurait être appropriée que par l'intermédiaire de l'Église : ce qui leur vaut à tous deux le reproche de catholicisme.

On voit que Ritschl n'est pas moins éloigné que Schleiermacher de l'orthodoxie et de la foi traditionnelles, que sa théologie est également d'inspiration toute mystique et subjective. Mais il a l'avantage sur celui-ci de faire plus de place à l'exégèse et d'éviter l'écueil du panthéisme ; si l'on joint à ces deux qualités une simplicité plus grande, on s'explique le prodigieux succès d'un système, où l'on a pu voir, non sans raison, le confluent de toutes les tendances philosophiques et morales du XIXe siècle [1].

Du reste, si l'on fait abstraction de leurs modalités propres, les deux doctrines tendaient vers le même but d'émancipation et de transformation doctrinale : c'est dans ce sens qu'elles ont agi, comme deux forces conjuguées, sur toute la théologie postérieure.

III

Vers le milieu du dernier siècle, l'école de Strasbourg s'employa à faire passer dans le protestantisme français les résultats de la critique et de la nouvelle théologie allemandes. Un groupe de travailleurs

1. Voir H. SCHOEN, *Les origines historiques de la théologie de Ritschl*, Paris, 1893.

vigoureux et entreprenants mena contre l'orthodoxie un assaut dont les conséquences durent encore : le dogme de la Rédemption fut un de ceux qui reçurent les premiers et les plus rudes coups.

En 1845, le Dr Bruch, doyen de la Faculté de Strasbourg, publiait en allemand, sous forme de lettres, une série de réflexions sur les questions religieuses, qui dessinent une sorte de dogmatique populaire; moins de deux ans après, l'ouvrage était jugé assez important pour être traduit en notre langue par un pasteur de Nîmes[1]. L'auteur s'écarte et de l'incrédulité de gauche, qui se déguise sous les formes savantes du panthéisme, et de l'orthodoxie de droite rivée aux anciennes formules. « Entre ces deux extrêmes », il veut se placer dans cette catégorie moyenne de « chrétiens qui, pleins d'intérêt pour la religion et sincèrement attachés au christianisme, mais attentifs à suivre le mouvement de la science moderne, ne peuvent pas entièrement s'accommoder de toutes les formules dans lesquelles le XVIe siècle a essayé de renfermer et d'enchaîner les croyances[2] ». C'est le programme même de libéralisme.

Une de ces formules dont l'intelligence moderne doit s'affranchir est la conception ecclésiastique de la satisfaction vicaire : le Dr Bruch ne lui consacre pas moins de quatre lettres[3]. Sans doute il reconnaît que la mort du Sauveur fut un moyen providentiel de succès dans la fondation du royaume spirituel. Il était venu pour délivrer les hommes de la servitude de la Loi et du péché : sa mort sanglante eut, à cet égard, toute la fécondité du sacrifice volontaire;

1. F. BRUCH, *Christianisme et foi chrétienne*, traduction A. CAZAUX, Nîmes, 1854 et 1855. Mais il ressort de la préface que la traduction paraissait en articles dans l'*Écho de la Réforme* dès 1847.
2. Préface du traducteur, t. I, p. IX.
3. F. BRUCH, t. II, lettres IX-XIII, p. 106-159.

elle a été voulue à ce titre, d'un commun amour, par le Père et le Fils. Plus que cela, on peut parler de rédemption et de réconciliation; mais il faut « séparer avec soin l'idée vraie de la forme dont elle s'est revêtue ». Aussi l'auteur entreprend-il une vive critique de l'orthodoxie courante, soit au nom de l'Écriture, qui atteste que la Rédemption est une initiative de l'amour divin et que la mort du Christ n'était pas nécessaire, soit au nom de l'histoire, qui révèle les « opinions successives de l'Église sur ce point »[1]. Sa pensée personnelle est que la mort du Christ a réconcilié les hommes avec Dieu et non pas Dieu avec les hommes.

La mort de Jésus nous donne la certitude et nous garantit en même temps, de la manière la plus positive, que Dieu est réconcilié avec nous et que le pécheur repentant peut avoir confiance dans la grâce divine et dans le pardon de ses péchés... L'amour de Dieu se révèle dans la mort de Jésus d'une manière plus claire, plus saisissante que partout ailleurs. Que Dieu ait arrêté de relever par Jésus l'humanité déchue; qu'il ait manifesté dans son Fils la plénitude de sa puissance et de sa sagesse; que par Christ il ait annoncé, dans une pureté parfaite, les vérités les plus sublimes; qu'il l'ait envoyé pour être le type accompli de la grandeur morale, — c'est beaucoup, oui, beaucoup! Mais n'est-ce pas plus encore que Dieu ait laissé souffrir et mourir comme un malfaiteur l'être le plus pur que la terre ait jamais porté...? Comme la mort de Jésus est le point le plus saillant de son œuvre de salut tout entière, c'est aussi la révélation la plus sublime de l'amour infini de Dieu. La croix de Christ est le plus beau signe de l'Alliance de grâce que Dieu a bien voulu faire avec les hommes. N'y verrions-nous pas le gage le plus rassurant de sa bonne volonté à notre égard[2]?

1. Bruch, *ibid.*, lettres x et xi, p. 117-141.
2. *Ibid.*, p. 146 et 148-149.

Pour établir cette thèse, l'auteur s'appuie spécialement sur l'Évangile, d'où il assure que l'idée d'expiation est absente. L'enseignement différent de saint Paul et des Apôtres n'est qu'une adaptation nécessaire aux conceptions du temps. Dans cette doctrine et dans les arguments qui l'appuient, les directions essentielles du libéralisme étaient déjà tracées.

Si telle était la conviction des maîtres, on ne s'étonnera pas d'en retrouver l'écho dans les travaux des élèves. En 1849, un jeune lauréat de la Faculté, G. Blanck, suit pas à pas l'exégèse, l'histoire et la théologie du Dr Bruch, pour aboutir comme lui à voir dans la mort du Christ seulement « une preuve éclatante de l'amour infini et de la bonté extrême du Seigneur [1] ». Un peu plus tard, un autre candidat entreprend l'apologie de la doctrine socinienne, y compris le rationalisme qui caractérise sa conception de la Rédemption [2].

Mais la théologie nouvelle allait bientôt rencontrer deux représentants d'une autre valeur, en qui s'incarnerait le double mouvement de critique théologique et historique dont on a constaté les premières manifestations.

En 1850, Timothée Colani prenait la direction de la célèbre *Revue de théologie*, qui allait servir d'organe, pendant quelques années, à la jeune école de Strasbourg. Bientôt lui-même ne tardait pas à porter son attention sur le problème de la Rédemption.

Rarement critique plus incisive a été faite des thèses orthodoxes. Non seulement il relève ce qu'il y a d'étrange dans l'idée d'exiger une expiation du pécheur converti, comme si le repentir ne suffisait

1. G. Blanck, *Examen de la valeur dogmatique de la mort de Jésus-Christ,* Strasbourg, 1849, p. 15.

2. Henri Amphoux, *Essai sur la doctrine socinienne,* Strasbourg, 1850. Voir spécialement p. 59-78.

pas pour rendre au coupable la paix avec Dieu, ou si la peine pouvait être séparée de l'état de péché qui la mérite : autant de fictions juridiques inacceptables pour la conscience. Mais encore, allant plus au fond du problème, il montre que la peine par elle-même ne saurait rien expier : les lois humaines se contentent, faute de mieux, de ces sanctions grossières ; la loi divine a de plus hautes exigences.

A regarder l'application de ces principes dans le système orthodoxe, il apparaît que Jésus n'a pu souffrir toutes les peines méritées par les pécheurs et surtout que, telles quelles, ses souffrances ne sauraient être satisfactoires au sens prétendu. Comment la mort de Jésus pourrait-elle avoir une influence réconciliatrice sur Dieu, puisque c'est Dieu lui-même qui nous l'a envoyé? Ou bien voudrait-on admettre cet absurde dualisme entre la justice et la miséricorde, entre le Père qui exige la satisfaction et le Fils qui la fournit [1] ? Sans être entièrement neuve, cette critique est des plus pénétrantes ; il faut même la dire décisive contre les formes extrêmes de l'orthodoxie. Il est à remarquer seulement que Colani n'impute ces défauts qu'au système luthérien, tandis que la théologie calviniste lui paraît plus proche de son propre mysticisme [2].

Car toute l'œuvre de rédemption et de réconciliation se passe dans l'âme humaine.

En définitive, ce dont l'homme a besoin pour son salut, ce que Dieu peut faire pour lui, c'est que le bien prenne une vigueur et un attrait capables de contrebalancer l'influence prépondérante du mal, c'est qu'une révélation miséricordieuse vienne dissiper les ténèbres et les an-

1. T. Colani, *De la coulpe et de l'expiation*, dans *Revue de théologie*, t. V (1852), p. 54-58, et encore *Examen de la notion orthodoxe du salut*, *ibid.*, p. 136-137 et 138-144.

2. Voir *De la foi et de la révélation*, *ibid.*, t. III (1851), p 7-16.

goisses accumulées par les péchés dans nos consciences. Le mal ne sera surmonté dans l'homme que par l'amour pour le bien, et cet amour ne peut être éveillé que si Dieu nous aime le premier [1].

Telle est précisément l'œuvre réalisée par Jésus-Christ. Non seulement il nous montre en acte la sainteté parfaite — jusque-là cette action tout extérieure serait plutôt décourageante — mais il lui donne, par la contagion intime de son amour, un attrait assez puissant pour subjuguer nos cœurs.

Lui, la loi morale faite chair, il se substitue à la loi morale abstraite. Lui, l'expression de l'amour divin, il remplace dans nos cœurs l'image du Dieu irrité. Et ce qui donne à son œuvre une inébranlable garantie, c'est que nous le savons, à n'en pouvoir douter, un avec son Père [2].

De cette révélation d'amour qui remplit toute sa vie, la mort sur la croix est le terme; mais sa valeur n'est pas d'ordre différent.

Sans la mort de Christ son œuvre ne se fût point conservée, et elle ne se fût point conservée parce qu'elle n'aurait pas été assez puissante sur les cœurs pour y vaincre le péché. La mort de Jésus est seule la manifestation parfaite de tout ce qui est en lui... Christ cherche un moyen matériel de prouver à tous qu'il est leur Sauveur, un moyen infaillible de les convaincre; il cherche ce qu'il peut sacrifier de plus grand et de plus précieux, et il donne sa vie pour nous prouver qu'il nous aime. Il n'a point d'autre but que de nous forcer de l'aimer en nous forçant de reconnaître qu'il nous a aimés. C'est là la puissance rédemptrice qui est dans sa mort [3].

1. T. Colani, *Étude des faits moraux relatifs au salut*, *ibid.*, t. IV (1852), p. 277.
2. *Ibid.*, p. 291.
3. *Ibid.*, p. 297-298. Voir aussi l'étude intitulée « *Examen des passages où Jésus parle de sa mort* », *ibid.*, p. 365-379.

Que si l'on fait intervenir le péché, il apparaît à cette lumière que la seule expiation possible et nécessaire est le renoncement à l'égoïsme natif, le repentir dans le sacrifice. Et c'est de quoi le sacrifice du Christ nous fournit l'exemple et le moyen.

Christ a sacrifié sa volonté à celle du Père et à son propre amour pour l'humanité... Par le sacrifice du Rédempteur, l'homme est mis en état de renoncer à lui-même... La mort de Christ est donc expiatoire, non pas immédiatement, comme si par elle l'expiation était accomplie une fois pour toutes, mais médiatement en ce qu'elle la produit chez les individus. Elle est l'introduction dans l'humanité du sacrifice réel... Elle possède donc une valeur rédemptrice, non seulement pour les individus, mais aussi pour le genre tout entier, à qui elle inocule un principe nouveau[1].

On peut dire encore très justement que le Christ innocent a souffert à notre place ; « mais cette substitution n'a rien de juridique, elle n'est une subtitution qu'au même point que tout acte de dévouement ou d'amour[2] ». De même parlera-t-on de réconciliation ; mais voici dans quel sens tout subjectif :

La mort de Christ, apparaissant comme voulue de Dieu pour nous exciter énergiquement au bien, nous révèle l'étendue de l'amour de Dieu et nous montre sa ferme détermination de nous sauver ; dès lors, le sentiment pénible de notre coulpe s'évanouit, et si notre indignité était un mur de séparation, il s'écroule sous l'attraction du Père céleste[3].

Bref « le sacrifice de Jésus s'adresse aux hommes et non à Dieu. Voilà tout[4] ». Et voilà qui nous suffit

1. F. COLANI, t. V (1852), p. 60-61.
2. *Ibid.*, p. 145.
3. *Ibid.*, p. 137.
4. *Ibid.*, p. 139.

aussi pour classer l'auteur de ces belles pages mystiques au premier rang des théologiens libéraux. Dans la suite, la Revue donna encore sur l'expiation quelques études du pasteur Trottet, qui insiste sur l'identification mystique de l'humanité au Christ[1]. Bien inférieures pour la vigueur de la pensée et le relief de l'expression aux travaux de Colani, elles semblent, autant qu'il soit possible d'en saisir la doctrine confuse, obéir à la même inspiration théologique; mais elles n'y ajoutent assurément rien d'essentiel.

Une contribution plus importante et plus neuve fut fournie à la théologie nouvelle de la Rédemption par les « Études historiques et dogmatiques » d'Albert Réville. Tandis que Colani s'était maintenu dans le domaine théologique et rationnel, celui-ci aborde l'histoire du dogme. Christian Baur et les historiens allemands qui continuent sa tradition en avaient amassé les matériaux; Réville ne fit que les leur emprunter à larges mains, mais pour en faire une construction bien française d'harmonie et de clarté. Son ouvrage est ainsi le premier spécimen de ces brillantes synthèses, où l'histoire se distribue en périodes régulières et progressives comme des théorèmes, cependant que quelques textes bien choisis donnent à tout l'ensemble une illusion de vérité.

De ce point de vue philosophique et peu exigeant sur les faits, tout se simplifie. Il appert que le développement de la théologie rédemptrice a passé par trois phases successives : mythique, juridique, éthique ; et naturellement les deux premières appartiennent à un passé désormais disparu, tandis que la troisième, bénéficiant des longs efforts antérieurs et instruite

1. J. P. Trottet. *De la vie et de l'œuvre de Christ*, *ibid.*, t. VI (1853), p. 204-223. Cf. *ibid.*, p. 266-267. Voir encore du même auteur. *De l'expiation*, *ibid.*, t. XV (1857), p. 157-175 et 177-202.

par leur insuffisance, a seule pour elle l'avenir. Sur le terrain ainsi déblayé des vieilles masures dogmatiques, l'auteur est à l'aise pour élever un bel édifice moderne, suivant les meilleurs plans de Schleiermacher. Voici les trois thèses où il résume son système.

I. — Dieu est le saint Amour immuable, qui veut continuellement notre sainteté, et par elle notre bonheur.

II. — Le péché a pour triple conséquence : 1° de transformer le sentiment de l'amour de Dieu en sentiment de justice rigoureuse ; 2° d'assujettir l'homme à un douloureux et humiliant esclavage, dont il ne peut se délivrer lui-même ; 3° d'inspirer le désespoir moral en ôtant à l'homme jusqu'au désir de lui résister...

III. — A cette triple conséquence du péché, l'Homme Christ, par le saint amour dont sa vie, couronnée par sa mort, offre le déploiement continu, oppose une triple action sur toute âme entrée en communion avec lui. 1° Il ranime la foi au bien comme à la vraie nature et destinée de l'homme ; 2° il communique une énergie nouvelle capable de détruire progressivement le pouvoir du péché sur nous ; 3° il fait réapparaître l'amour de Dieu dans toute son évidence... Voilà pourquoi le Christ est le Rédempteur, le Libérateur, celui qui, en se donnant lui-même à travers la souffrance et la mort, nous enlève avec puissance au péché et nous fait vivre en Dieu de sa vie sainte et bienheureuse[1].

Une fois de plus il ressort que la théologie nouvelle de la Rédemption se réduit à une analyse psychologique, plus ou moins ingénieuse, de l'expérience chrétienne. La variété proposée par Réville n'avait pas, à cet égard, moins de valeur que les autres et n'eut pas plus de succès ; mais il en est autrement de

1. A. Réville, *op. cit.*, p. 198-199. L'auteur se rattache lui-même à Schleiermacher, mais émet l'espoir de le compléter à l'aide des derniers travaux, *ibid.*, p. 102.

son esquisse historique, qui a été souvent exploitée et plus encore imitée dans la suite.

Avec non moins d'unité dans les principes inspirateurs et autant de diversité dans les applications, un mouvement tout semblable se déroulait dans les autres pays, dont les principaux représentants sont, en Angleterre, Denison Maurice et Benjamin Jowett, aux États-Unis Bushnell et Clarke[1]. Il serait sans intérêt de poursuivre en détail l'examen de systèmes où l'équation personnelle tient trop de place. Mieux vaut constater la répercussion que l'orthodoxie ressentait parfois de tout ce mouvement doctrinal ; quelques publications françaises nous fournissent à cet égard des indices significatifs.

Devant la Faculté de Montauban, F. E. Wenger, dont nous avons souvent cité la précieuse thèse, comme ébloui par le défilé des systèmes dont il a retracé l'évolution, ne sait plus aboutir pour son propre compte qu'à un pragmatisme agnostique, où s'évanouissent toutes les formules précises.

Tout chrétien... doit reconnaître dans la Rédemption un fait, un mystère, si l'on veut. Mais ce fait objectif n'est pas l'essentiel, nous devons l'embrasser par la foi... Que m'importe de faire de vaines recherches sur le mystère de la formation du grain de blé, si j'oublie de me procurer le pain nécessaire à la subsistance, et si je souffre de la faim ? Il en est de même pour toute l'apparition de Christ, qui est une rédemption mystérieuse. Ce qui nous importe avant tout, c'est de nous approprier ce salut que le Rédempteur nous offre[2].

A Strasbourg, Frédéric Monnier n'est pas moins frappé par les « variations incontestables » de la tradition dogmatique et il ne voit plus de ressource,

1. Voir STEVENS, *op. cit.*, p. 230-238.

2. WENGER, *op. cit.*, p. 98-99. Ce mouvement est très répandu en Angleterre. Voir la *Revue du clergé français*, 15 avril 1912, p. 173-180.

devant ces faillites successives des systèmes passés, que dans la psychologie. « On est conduit à reconnaître, avec la théologie de notre époque, que le bienfait du Christ, le résultat suprême de son œuvre de dévouement et de sacrifice consiste en ce qu'il produit un changement, je ne dis plus en Dieu, mais en l'homme ; c'est notre besoin intime qu'il satisfait. » Aussi veut-il « s'attacher... à l'œuvre intérieure que Jésus-Christ accomplit en ses disciples, après être entré avec eux, par son œuvre humaine et au prix de ses souffrances, dans un rapport personnel et vivant de médiateur[1] ».

Et l'auteur de consulter successivement ce qu'il appelle « le témoignage de la conscience », « le témoignage de l'histoire », « le témoignage de la grâce ». La conscience manifeste un besoin de Rédemption et de purification que seul le Christ a pu satisfaire. Non seulement, en effet, il vient révéler la miséricorde de Dieu ; mais il apporte à l'âme coupable la purification ; il la délivre de ses convoitises, en lui infusant une vie nouvelle qui est la sienne. De cette destinée humaine l'histoire nous montre le type dans la personne de Jésus, qui n'arrive à la résurrection que par la souffrance : pour donner à cette idée toute sa force, il faut se souvenir que l'auteur admet la Kénose et la tentation réelle du Christ. Enfin la grâce nous atteste par l'expérience que le croyant trouve en Jésus la régénération et la paix, que la personne du Sauveur devient pour nous comme une seconde nature qui refoule nos instincts pervers et nous fait retrouver la communion avec Dieu[2].

Tel est le concept de la Rédemption au nom duquel Fréd. Monnier écarte les thèses communes. N'est-ce

1. Fréd. MONNIER. *Essai sur la Rédemption*. Strasbourg, 1857, p. 18 et 31-32.

2. Voir spécialement p. 47-49, 59-60, 71-73, 81-82 et 86-89.

pas du plus pur Schleiermacher? Colani ne s'y trompait pas, quand il signalait ce travail comme « un indice du mouvement qui s'opère parmi une catégorie assez nombreuse et surtout fort intéressante de nos jeunes théologiens[1] ». Et ce « mouvement » n'était pas près de s'arrêter.

IV

Aujourd'hui la théologie libérale de la Rédemption n'est pas seulement professée par quelques initiateurs solitaires ou soutenue dans les écoles d'avant-garde. De plus en plus elle s'affirme partout et, au dire de ses partisans — qui prennent peut-être leurs désirs pour des réalités — l'avenir lui réserve des succès croissants qui préparent le triomphe complet.

L'histoire du dogme de la Rédemption n'est sans doute pas achevée, puisque rien ne s'achève ici-bas. Mais l'on peut dire que la théologie devra renoncer désormais à imposer à la chrétienté des conceptions vieillies, qui, par les images impropres et les parallèles injurieux sur lesquels elles reposent, blessent la conscience morale sans satisfaire le sentiment religieux... C'est l'amour qui a été la cause suprême de la Rédemption, comme il en a été le fruit béni... C'est en allumant dans le cœur de l'homme la sainte flamme de l'amour que Dieu lui fait vaincre le péché... Un principe de vie nouvelle a été implanté dans l'humanité par Jésus-Christ : il consiste dans l'obéissance parfaite, dans la communion complète et intime de pensées, de sentiments, de volonté entre l'homme et Dieu. Dans la crise douloureuse qui la précède, dans les dispositions nouvelles qui l'accompagnent, le péché est

1. T. Colani, dans la *Revue de théologie*, t. XV (1857), p. 326. La recension, qui est des plus élogieuses, n'occupe pas moins de dix pages, p. 325-335.

pardonné, expié, c'est-à dire à la fois puni et effacé... C'est par la puissance de l'amour dont il nous a aimés que le Christ veut réaliser cette communion en nous et parmi les hommes... Sa mort nous montre à quel grand prix nous avons été rachetés... Après le spectacle de la vie saintement obéissante et dévouée du Sauveur, il fallait encore celui de son sacrifice à la croix de Golgotha... pour nous faire haïr le péché manifesté dans toute sa noirceur et pour nous faire connaître le prix de l'amour apparu dans sa divine beauté [1].

Ce programme, esquissé en 1881 par F. Lichtenberger, se réalise tous les jours davantage, avec diverses variantes, dans chacun des pays protestants.

L'Allemagne est toujours la terre classique du libéralisme le plus hardi. Quelques théologiens, à la suite de Pfleiderer, s'en tiennent au pur rationalisme : Jésus nous sauve parce que, dans sa vie et dans sa mort, il est la personnification vivante de la loi du bien [2]. Mais le plus grand nombre continuent le mysticisme de Schleiermacher suivant les lignes de Ritschl : M. Harnack est le représentant le plus brillant et le plus connu de cette théologie nouvelle, qui réduit tout le christianisme à la révélation du Dieu-Père [3]. Tous ont ceci de commun qu'ils prétendent restaurer le pur Évangile, défiguré à la suite de saint Paul par le dogmatisme intempérant des confessions chrétiennes : les conclusions les plus radicales de la critique néo-testamentaire et de l'histoire des dogmes sont les postulats de leur système théologique. Et nous ne mentionnerons que pour mémoire

1. F. LICHTENBERGER, art. *Rédemption*, *loc. cit.*, p. 150-151.

2. Voir K. STAAB, *op. cit.*, p. 238-241.

3. Sur le premier enthousiasme provoqué par la théologie de Ritschl, on peut consulter B. PUENJER, *Theologischer Jahresbericht*, 1882, p. 285; 1883, p. 272; 1884, p. 304; sur l'école ritschlienne actuelle, K. STAAB, p. 251-255. De M. Harnack, il faut lire surtout *Das Wesen des Christentums*, Leipzig, 1900, p. 91-115.

la jeune école *religionsgeschichtlich*, pour qui l'Évangile s'absorbe dans l'universelle évolution religieuse, ou le monisme philosophique, systématisé par Hartmann, qui oppose l'*autosotérie* requise par la raison à l'*hétérosotérie* professée par les doctrines théistes [1]. Ces systèmes n'ont plus de chrétien que le nom et la théologie n'a rien à voir avec ces formes ambitieuses de l'incroyance scientifique.

Dans les pays de langue anglaise, les mêmes principes aboutissent à de semblables résultats. L'ouvrage de George Barker Stevens, de son vivant professeur à Yale, que nous avons souvent utilisé comme source de renseignements historiques, se termine par une vaste synthèse de la conception libérale [2]. Jamais sans doute le sujet n'avait été présenté avec autant d'ampleur et d'élévation. Il ne s'agit plus de justice : la Rédemption est l'œuvre de l'éternel amour ; et son action ne s'exerce pas sur Dieu, mais tout entière sur les hommes. La vie et la mort de Jésus font éclater l'horreur du péché ; mais aussi elles manifestent au plus haut point l'amour divin : dans son mysticisme, l'auteur y voit une révélation concrète de la souffrance que nos fautes causent à Dieu de toute éternité. Mais cette révélation décisive délivre nos âmes du péché, nous rend l'espoir du pardon et par là nous permet de reprendre avec Dieu des relations filiales. Et si l'on ajoute que tout cela est dit avec cette religieuse gravité, cette onction solennelle, qui caractérisent la pensée anglo-saxonne, il est permis de croire que la théologie libérale de la Rédemption a produit là son chef-d'œuvre.

Avec le Révérend J. Campbell, le célèbre docteur de la *New theology*, nous ne trouvons même plus

1. Voir K. STAAB, p. 257-266.
2. G. B. STEVENS, *op. cit.*, 3e partie, p. 262-529. Pour un bref aperçu, il suffit de voir les conclusions de l'auteur, p. 532-536.

ce chétif minimum de surnaturel chrétien. Non seulement il écarte le dogme courant de la Réforme : mais toutes les formules théologiques, même scripturaires, ne lui paraissent que des symboles conventionnels et inadéquats, qu'il faut entendre en fonction des idées morales ou des sentiments qu'ils suggèrent[1]. On sent l'influence du pragmatisme ambiant et toute sa théorie de la Rédemption s'inspire, en effet, de cet esprit.

La loi constitutive de la destinée humaine est que chacun de nous soit en communion avec ses semblables et par là même avec Dieu ; mais nous sommes, au contraire, portés à nous rechercher nous-mêmes : cet égoïsme constitue le péché. Cela étant, la Rédemption consiste à inoculer dans une humanité égoïste cet esprit de sacrifice, indispensable à l'accomplissement de ses fins. Or jamais cette loi n'a reçu une plus parfaite réalisation que dans la vie et la mort de Jésus, parce que jamais sacrifice ne fut plus pur, plus complet et plus communicatif[2]. Voilà pourquoi nous disons que la Rédemption du monde est là ; mais l'auteur ajoute qu'elle est aussi, bien qu'à un degré moindre, dans l'héroïsme du soldat qui meurt pour sa patrie, de la mère qui se dévoue pour son enfant, du sauveteur qui brave le danger pour secourir ses frères. Aussi peut-il dire que tout homme croit d'instinct à la Rédemption, parce que ce mot de la vieille langue chrétienne n'est plus qu'un symbole pour traduire la loi providentielle du sacrifice moral. Kant lui-même n'avait pas réalisé une plus complète sécularisation du christianisme.

En France également, les théologiens libéraux oscillent entre le pur rationalisme, qui semble avoir

1. R. J. CAMPBELL, *The new theology*, Londres, 1907, p. 127.
2. Voir spécialement p. 139-140 et 165-166.

la logique pour lui, et un vague mysticisme qui paraît encore nécessaire pour sauver quelques pauvres restes d'esprit chrétien.

Auguste Sabatier est essentiellement représentatif de la première tendance. Comme Albert Réville, que d'ailleurs il ne nomme pas, il commence par esquisser l'évolution historique du dogme de l'expiation, et son histoire est encore plus schématisée que celle de son modèle. Elle aboutit tout entière à proclamer le triomphe de ce qu'il appelle les conceptions morales sur les notions rudimentaires du passé. « Après avoir, dit-il, pensé la foi chrétienne, durant des siècles, mythologiquement ou catholiquement, ne serait-il pas temps de penser enfin évangéliquement les réalités évangéliques [1] ? » Cette conception prétendue évangélique est des plus simples.

L'œuvre de restauration dogmatique, ici, doit commencer par la restauration de l'idée du Dieu Père... Dieu n'a besoin ni de médiation, ni de satisfaction... D'un bout à l'autre de l'Évangile, le pardon des péchés est promis, sans plus, à la repentance et à la foi... La repentance n'est pas, sans doute, la cause de la rémission des péchés ; cette cause est uniquement dans l'amour du Père pour ses enfants ; mais la repentance en est la condition indispensable et suffisante [2]... L'œuvre de Jésus sera de réaliser dans l'individu et dans l'humanité cet état de repentance dans lequel seul le pardon du Père peut avoir son efficacité. A tous les renoncements, à tous les efforts de sa vie sainte, Jésus ajoute ses souffrances et sa mort pour mieux manifester encore son amour et son dévouement et, par ce dévouement et cet amour, toucher enfin les cœurs que ses bienfaits n'auraient pas encore émus... C'est le plus puissant appel à la repentance que l'humanité ait jamais entendu... La croix n'est

1. A. Sabatier, *op. cit.*, p. 99. Cf. p. 90-91.
2. *Ibid.*, p. 100-101 et 104.

l'expiation des péchés que parce qu'elle est la cause de la repentance à qui la rémission est promise[1].

Jusqu'ici cette doctrine du salut ne dépasse guère le point de vue socinien. L'auteur y ajoute cependant une note moderne, quand il fait appel, pour expliquer les souffrances du Sauveur, à la loi de solidarité.

Personne ne peut s'arracher à la solidarité du groupe organique auquel il appartient, et le corps entier souffre des fautes ou bénéficie des vertus des membres qui le composent... La loi de solidarité explique très bien comment et pourquoi Jésus souffre des conséquences de fautes qu'il n'a pas commises; mais ces conséquences sont des conséquences historiques et naturelles. Jésus souffre plus et mieux, mais il ne souffre pas autrement que Socrate, les martyrs, les sages, les bons, en un mot, engagés par la vie dans les drames que tissent ici bas les crimes des méchants[2].

On ne saurait mieux marquer qu'il s'agit d'une loi naturelle du monde moral, commune à toute l'humanité.

Dès que le drame du Calvaire est ainsi ramené à sa nature véritable, il devient ce qu'il fut, un drame humain, historique, le plus grand, le plus tragique de l'histoire. . Pour grand et sublime que soit ce drame, il n'est plus isolé... Il se coordonne dans la série de tous les actes de dévouement et de tous les martyr[e]s que le même sentiment a inspirés et qui tendent au même but. Acte d'amour libre, la mort de Jésus suit la loi qui, dans le monde moral, impose le dévouement de l'amour comme condition de salut et de relèvement[3].

1. *Ibid.*, p. 106-107. Pour concrétiser sa pensée, l'auteur évoque l'image d'une mère qui se dévoue à toutes les souffrances et avanies pour ramener un fils égaré.
2. *Ibid.*, p. 20 et 87.
3. *Ibid.*, p. 110. Cf. p. 114-115.

Telle est la doctrine que Sabatier affirme être celle du pur Évangile et qu'il oppose, de ce chef, à l'orthodoxie, dont il affecte de ne connaître que les formes excessives créées par la Réforme.

Un semblable état d'âme et un enseignement identique se retrouvent dans les écrits de M. Eugène Ménégoz. L'auteur avoue qu'il a longtemps professé l'orthodoxie avec grande consolation; mais il en a été retiré par une meilleure intelligence de l'Évangile. Car saint Paul n'est qu'un théologien, avec qui on peut discuter « comme avec un collègue, très vénéré, mais non infaillible » : l'Évangile est la parole de Dieu qu'il faut accepter avec foi. Or Jésus n'y enseigne jamais la nécessité d'une expiation quelconque; toujours le pardon est promis au seul repentir. Sa mort s'explique par la solidarité qui l'unit à un monde coupable et semble avoir pour but « avant tout » de nous réconcilier avec cette loi mystérieuse qui nous impose la souffrance [1].

A ces considérations superficielles dont un incroyant se contenterait, d'autres théologiens ajoutent quelques notes plus mystiques. Louis Durand semble d'abord tout ramener au repentir. « Voilà, dit-il, la seule satisfaction qu'exige le Saint des Saints : il ne peut pas exiger moins, mais il n'exige pas davantage. » Et si la mort de Jésus est nécessaire, c'est, en dernière analyse, comme « moyen de nous séparer de nous-mêmes, de nous donner la vraie repentance et la vie ». Mais l'auteur veut aussi qu'on tienne compte que cette mort est le jugement et la condamnation du péché.

1. E. MÉNÉGOZ, *La mort de Jésus et le dogme de l'expiation*, Paris, 1905 (Extrait de la *Revue de théologie et des questions religieuses*). Voir spécialement p. 8, 12-16, 22-25, 36 et 41. Consulter du même auteur *Pardon et Justice*, Paris, 1907.

La tragique destinée du Sauveur dans son passage au milieu des hommes a mis au grand jour la vraie nature du péché, ses conséquences extrêmes, son caractère de révolte et d'inimitié contre la loi sainte, contre la vérité et contre Dieu.

Ainsi la Rédemption reste morale dans sa nature : mais elle serait « en même temps et par cela même positive, historique, objective[1] ». Et l'on voit que cette objectivité ne signifie pas une action par rapport à Dieu : nous restons dans les lignes essentielles du libéralisme.

Voici enfin, d'après un de ses adeptes, le professeur Auguste Bouvier, la place de l'école mystique entre la théorie orthodoxe traditionnelle et la théorie libérale.

A égale distance des deux théories précédentes, mais plus flottante parce que moins extrême et cherchant à réunir des vérités diverses, se trouve ce qu'on pourrait appeler la conception *éthique-mystique*. Ce qui la distingue de la première, c'est qu'elle rejette l'idée de l'infinitude dans le péché et dans la condamnation, l'idée d'une transaction céleste entre Dieu le Père et le Fils, en un mot qu'elle ne se meut pas dans un ordre surnaturel, mais dans l'ordre naturel et historique. Seulement le drame du salut elle le voit et l'étudie moins dans la lutte extérieure entre Jésus réformateur et les pécheurs de son temps que dans le fond même de la conscience et du cœur de celui qui s'est manifestement proposé d'être le Sauveur de ses frères. Elle voit en lui une douleur profonde causée à son âme sainte et unie à Dieu par le spectacle de la culpabilité et des misères d'une humanité pécheresse. Dans cette douleur elle aperçoit une condamnation toute morale du péché, un reproche au pécheur, une vertu qui l'amène au repentir et à la

1. L. DURAND, *Étude sur la Rédemption*, dans la *Revue de théologie et de philosophie*, juillet 1889, p. 341. 357, 359 et 365.

vie religieuse et sainte. La notion centrale est ici celle de la sympathie mise en relief par Schleiermacher. Les évangéliques y ont ajouté celle de la solidarité[1].

Ici encore, comme tout à l'heure chez Louis Durand, la notion caractéristique est la condamnation du péché. Ce postulat de la loi morale se réalise lorsque Jésus consent par sympathie à la souffrance et à la mort qu'il n'avait pas méritées. En effet, « Jésus souffre ou par le fait de, ou au sujet de, ou à cause du péché de l'humanité, c'est-à-dire que son âme s'afflige de l'état de péché et, par suite, de misère où il voit l'humanité [2] ». Il devait fatalement souffrir par le fait de sa présence dans un monde pécheur, et d'autant plus qu'il était le représentant de l'humanité ou l'homme-type ; mais cette douloureuse solidarité il l'a embrassée par amour et dévoûment, rendant ainsi un hommage, d'autant plus parfait qu'il était plus saint, à cette loi de l'ordre moral que le péché entraîne la souffrance. Dans ce sens, on peut parler d'expiation et de satisfaction, mais en ajoutant que les mêmes sentiments et les mêmes actes doivent se reproduire en chaque pécheur. Il y a par là même réconciliation, mais de l'homme avec Dieu ; et Dieu nous réapparaît alors propice et favorable : c'est la propitiation.

Voici enfin les conclusions de l'auteur, où apparaissent à l'évidence le sens et le caractère tout naturaliste du système.

S'il y a erreur dans la formule orthodoxe, il y a des éléments vrais dans le sentiment qui l'a engendrée. Le péché est un désordre : l'ordre ne peut être ramené dans le pécheur que par une crise douloureuse. Jésus

1. A. Bouvier, *Dogmatique chrétienne*, œuvre posthume publiée par Édouard Montet, Paris, 1903, t. II, p. 192-193.
2. *Ibid.*, p. 199.

ayant senti ce désordre et voulu rétablir l'ordre, a dû passer par cette crise; il a souffert d'une souffrance spirituelle non moins que corporelle. Sa souffrance a été une souffrance de sympathie (par substitution), mais communicative et efficace. L'humanité rendue par ce spectacle au sérieux moral a souffert à son tour dans la personne des croyants; elle a expié, parce qu'elle a souffert des conséquences du péché, sachant pourquoi et consentante. Il y a eu dans la souffrance du Christ une puissance, une vertu morale sensible au croyant, qui l'a arraché à l'empire du mal... pour le soumettre de nouveau à l'empire du bien et de Dieu.

Tout cela peut d'ailleurs s'adapter au vocabulaire reçu de l'orthodoxie, moyennant une légère transposition dont on nous donne aussitôt le secret.

C'est ainsi que toutes les notions impliquées dans la sotériologie traditionnelle ont leur emploi dans notre sotériologie éthique-mystique, mais transformées. La substitution devient la sympathie; la satisfaction, un châtiment reconnu et montré juste; la propitiation, c'est Dieu reparaissant favorable d'ennemi qu'il semblait auparavant; l'expiation enfin, c'est l'humanité enseignée à expier, à accepter les maux, suite du péché, avec componction[1].

Mais cette conservation du langage traditionnel, si elle peut créer quelques équivoques, ne saurait longtemps faire illusion. Il s'agit bien d'une doctrine nouvelle, qui n'a plus rien de commun avec l'orthodoxie et qui ne retient, en dernière analyse, de la Rédemption que son aspect pratique et subjectif.

1. A. Bouvier, *ibid.*, p. 205-206.

V

Tel est en effet — si l'on excepte les spéculations transcendantales de certaine philosophie, dont l'influence fut éphémère et moindre, en tout cas, que ses prétentions — le caractère général des systèmes divers que nous avons rencontrés, aussi semblables au fond que variés dans la forme.

Les uns, la plupart peut-être, sont dominés par des tendances mystiques et l'on y met en relief, soit la révélation du Dieu-Père, soit l'amour généreux et communicatif du Sauveur, ou encore l'on y cherche une condamnation morale du péché. D'autres, plus réalistes, ne considèrent dans la vie et la mort du Christ qu'une leçon d'héroïsme moral, un modèle d'abnégation et de sacrifice, en un mot, le type providentiel de notre destinée. Tous ont ceci de commun que le rôle salutaire du Christ y est envisagé, non plus par rapport à Dieu, mais par rapport à nous; qu'il se réduit tout entier à la signification morale, à la répercussion effective qu'on en peut constater dans la conscience individuelle et dans l'histoire. Quelques-uns, il est vrai, veulent encore parler de Rédemption objective; mais c'est dans ce sens illusoire que le Christ en est, en dehors de nous, l'initiateur et le représentant idéal. Ce qui demeure caractéristique, c'est que l'influence du Sauveur, à son point de départ comme à son terme, est toujours conçue en fonction de l'humanité.

Ainsi l'œuvre du salut, dans sa cause comme dans ses effets, n'est plus que la mise en œuvre et la consécration de lois naturelles. Comment pourrait-il en être autrement dans une conception religieuse où l'on a soin d'évacuer tout le surnaturel du christia-

nisme, où l'on supprime le péché originel et la divinité du Christ, où il n'est pas sûr que la personnalité divine soit toujours fermement maintenue? Dès lors, la théologie de la Rédemption devient une branche de la psychologie et de la sociologie chrétiennes. Et c'est pourquoi, sur ce mouvant terrain de l'expérience religieuse, il y a place pour une variété indéfinie de constructions personnelles, à travers lesquelles la tradition de Ritschl et de Schleiermacher maintient à peine une certaine uniformité.

Si nous avons bien fait saisir le caractère de ces doctrines, on voit aussitôt ce qu'il faut penser de leur valeur. Les analyses psychologiques où se complaisent les théologiens du libéralisme peuvent et doivent être acceptées. Quelques-unes sont des plus superficielles; d'autres, plus pénétrantes : les unes et les autres rentrent dans ce que la théologie traditionnelle a toujours appelé les fruits du mystère. Mais, si éloquentes et si ingénieuses que puissent être ces descriptions, elles offrent toutes, au regard du croyant, une irréductible lacune : c'est qu'elles suppriment ou négligent la portée objective du péché et, par suite, de la Rédemption qui en est le remède; c'est qu'elles sacrifient, par prétérition sinon par négation directe, la réalité morale que représentent devant la majesté divine nos actes bons ou mauvais; c'est qu'elles ignorent ou amoindrissent la valeur et le rôle unique qui reviennent, de ce chef, dans l'économie surnaturelle, à la vie et à la mort de l'Homme-Dieu.

Comme il arrive souvent, le vice de la théologie libérale est moins dans ce qu'elle affirme que dans ce qu'elle exclut. Du christianisme elle ne retient que les apparences phénoménales; le fond transcendant lui échappe. Par suite, à qui a pénétré le sens profond de l'Écriture et de la tradition chrétienne,

les plus belles conceptions de l'école libérale apparaissent mesquines et pauvres, parce qu'il y manque l'essentiel.

Que s'il fallait expliquer la séduction indéniable et le succès toujours croissant d'une théologie aussi insuffisante, on en trouverait sans doute la cause dans ce vieux fond de rationalisme, qui pousse l'intelligence humaine, comme d'instinct, à repousser le mystère. Il n'est pas douteux que l'habitude exagérée des méthodes positives, accrue par l'action dissolvante de la critique philosophique, ne donne aujourd'hui un surcroît de force à cette éternelle tendance, en la déguisant sous les couleurs plus délicates du pragmatisme ou du symbolisme. A cet égard, le dogme de la Rédemption devait subir le contre coup de la crise générale de la raison et de la foi.

Mais il faut ajouter également que, chez les croyants sincères, la principale raison d'être du libéralisme fut toujours et est encore le besoin de se prémunir contre certaines formes outrées de l'orthodoxie. Sous prétexte d'objectivité, la Réforme avait réduit à rien la collaboration morale de l'homme, cependant qu'elle prétendait imposer au nom du mystère une notion de Dieu à la fois absurde et odieuse. Contre un supra-naturalisme aussi révoltant la réaction devait se produire, et qui s'étonnera qu'elle soit allée jusqu'à l'excès contraire? L'erreur fondamentale du libéralisme ne doit pas nous faire méconnaître la haute inspiration morale dont il procède, moins encore nous faire renier les données excellentes qu'il renferme et qui font toute sa force. Si l'on fait abstraction de lacunes dogmatiques faciles à combler, il y a souvent plus de vie religieuse, et, pour tout dire, de christianisme authentique, dans tels ou tels exposés réputés libéraux que dans le

dogmatisme artificiel qui s'est longtemps donné pour orthodoxe.

Voilà pourquoi la solution du problème posé par le mouvement libéral est à chercher dans une intelligence plus saine du mystère. C'est ce qui n'a pas échappé aux représentants modernes de l'orthodoxie, et il nous reste à voir comment ils se sont acquittés de cette tâche.

CHAPITRE V

SYSTÈMES MODERNES : ÉVOLUTION DE L'ORTHODOXIE.

Bien loin de capituler devant les critiques dont le rationalisme a criblé les antiques formulaires de la Rédemption, ni de céder, pour séduisantes qu'elles pussent paraître, aux offres de volatilisation faites par la théologie libérale, l'orthodoxie protestante a puisé dans cette opposition même un regain de vitalité. Dans les débuts du XIXe siècle, si l'on en juge par quelques déclarations alarmistes ou intéressées, peut-être un certain flottement se produisit-il dans son sein. « Un petit nombre seulement parmi les théologiens modernes, au dire du Dr Bruch, est demeuré fidèle à la doctrine ecclésiastique [1]. » En tout cas, s'il fut jamais réel, ce mouvement de panique, qu'on s'expliquerait sans peine par la nouveauté et l'ardeur de l'attaque, n'a pas duré longtemps. Forts de leur foi et des traditions de leur Église, une légion de théologiens ont entrepris l'étude de la Rédemption, non seulement dans le chétif espoir de la défendre contre les objections des adversaires, mais avec l'ambition marquée de réaliser en son nom de nouvelles conquêtes.

1. F. BRUCH, cité dans COURVOISIER, *De la mort de Jésus-Christ considérée comme sacrifice expiatoire*. Strasbourg, 1853, p. 44.

Néanmoins — et personne ne s'en étonnera de ceux qui connaissent la théologie protestante — il s'en faut que ce mouvement ait eu rien d'uniforme. Les principes du protestantisme appellent ou permettent toutes les initiatives, pour ne pas dire les audaces, du sens individuel ; ici, la complexité de la matière en favorise plus qu'ailleurs l'application. C'est pourquoi la théologie de la Rédemption a donné naissance à une littérature abondante, où se rencontrent toutes les variétés d'attitude doctrinale que peut comporter la conservation sincère d'une même foi. D'où, pour le profane, la double difficulté de réunir tant d'écrits divers et de s'orienter à travers leur dédale. « Non seulement il a surgi des systèmes opposés ; mais entre ces termes extrêmes se sont produites, notamment de nos jours, des solutions intermédiaires qu'on ne saurait même ranger dans une série unique, tant elles s'entrecroisent et sont enchevêtrées les unes dans les autres [1]. » Si la difficulté a paru réelle à un théologien protestant, *a fortiori* le sera-t-elle pour un catholique moins familiarisé avec les mille nuances de l'individualisme. Que cette circonstance soit une excuse pour ce qu'une enquête sommaire à travers si vaste domaine offrira sans nul doute d'incomplet ou même d'inexact.

A défaut d'une histoire complète de la théologie rédemptrice dans l'orthodoxie moderne, du moins voudrait-on, dans les pages suivantes, en dégager les grandes lignes et comme les tendances directrices. Réduit à ces proportions modestes, le travail est possible et garde encore son utilité. Car, à travers la variété confuse des détails, certains traits généraux se détachent suffisamment pour qu'on ne puisse

1. A. MATTER, *Trois essais de théologie*, II : *La Rédemption*, Paris, 1888, p. 40. Cf. STEVENS, p. 174.

méconnaître leur importance. Ainsi voit-on se dessiner une évolution caractéristique, d'où il ressort que le protestantisme moderne abandonne de plus en plus les positions des premiers réformateurs, pour s'orienter, au milieu de multiples péripéties, vers la large voie de la tradition catholique. Et par là cette étude d'histoire prend une portée apologétique, dont on nous permettra de dire qu'elle ne diminue en rien son intérêt spéculatif.

I

Témoin et agent des premiers assauts menés par la critique contre la citadelle de l'orthodoxie, Albert Réville, en 1859, décrivait en termes pittoresques l'état de la place et de ses défenseurs.

Ce n'est une nouvelle pour personne que, depuis le milieu du XVIIIe siècle et malgré les tentatives les plus énergiques de la réaction orthodoxe, le dogme de la satisfaction a considérablement reculé dans la conscience de l'Eglise, surtout sur le continent. Là même où une négation raisonnée et décidée n'a pas battu en brèche la vieille forteresse, là même où l'on se place encore derrière ses remparts récrépits pour tirer sur quiconque cherche ailleurs la sécurité qu'il n'y trouve plus, on peut apprécier toute l'étendue des ruines qui jonchent le sol et contempler les signes irrécusables d'une décadence vénérable et continue. Où sont les affirmations vigoureuses, les convictions sereines des théologiens du passé? Quelle triste figure font, à côté de leurs constructions solides, les replâtrages, les morceaux oratoires, les phrases sonores, les définitions entortillées de leurs modernes successeurs? Tantôt sous la terminologie orthodoxe se cachent des idées toutes modernes, qui n'ont rien de commun avec la pensée de ces auteurs. Tantôt cette phraséologie ambiguë trahit l'indécision qui est au fond de l'âme de l'écrivain. Tantôt des figures de rhétorique ac-

cumulées font supposer que l'on ne saurait pas très bien comment formuler son idée sans rhétorique. Je suis loin de dire qu'il n'y a pas d'exceptions notables... Je ne voudrais pas non plus, Dieu m'en garde, accuser d'hypocrisie ou de duplicité les esprits qui, saisis souvent malgré eux par le courant de transition qui caractérise notre siècle, expriment vaguement ce qu'ils ne conçoivent plus clairement. Tout ce que je veux dire, c'est que lorsqu'on vient de fréquenter les grands théologiens de la Réforme et qu'on retombe sans transition sur les œuvres contemporaines qui tâchent de maintenir leur dogmatique contre les assauts de la science et de la raison modernes, on est singulièrement frappé de tout ce qu'on a dû jeter à la mer pour sauver le navire, et l'on ne peut s'empêcher de croire que la décomposition du vieux dogme, pour être ralentie, n'en est pas moins incessante [1].

Que ce témoignage d'un adversaire forcément tendancieux ne puisse pas être pris à la lettre, même pour son époque et son pays, la chose n'est pas douteuse; moins encore conviendrait-il de le généraliser. Nous aurons l'occasion de voir jusqu'à quel point les faits justifient l'impression générale qui s'y exprime; mais ceci ne doit pas empêcher de reconnaître l'existence d'une école franchement conservatrice, qui s'est maintenue, à travers tout le cours du XIXe siècle, sur les positions les plus risquées de l'ancienne Réforme.

Déjà, puisque ses observations ne portent que « sur le continent », A. Réville sacrifiait implicitement la théologie anglo-saxonne : plus loin, il écrit *ex professo* : « En Angleterre le dogme anselmien était demeuré plus intact qu'ailleurs [2]. » Quelques années auparavant, John Macleod Campbell constatait, en effet, que le calvinisme classique était bien

1. A. Réville, *De la Rédemption*, p. 81-82.
2. *Ibid.*, p. 105.

vivant parmi les hommes de sa génération et il le décrit d'après les ouvrages du Dr Owen et du président Edwards [1]. Substitution pénale, justice imputée, Rédemption restreinte aux seuls élus : tels en sont les principaux traits, tous bien accusés et portant la marque authentique de la première orthodoxie.

Celle-ci allait recevoir son épanouissement le plus complet sur le sol américain : G. B. Stevens, particulièrement familiarisé avec les théologiens de son pays, en a dessiné un tableau dont la précision et la clarté ne laissent pas de place au moindre doute [2].

Shedd, Strong et Hodge développent la même métaphysique rigide, dont l'idée de justice forme la base. En Dieu, disent-ils, la justice forme l'attribut fondamental, parce qu'elle fait partie de l'essence divine, tandis que la miséricorde est un acte de sa volonté. C'est pourquoi la justice est nécessaire, absolue comme la divinité elle-même, et réclame par conséquent la punition implacable du péché. Mais il n'est pas indispensable que ce châtiment frappe le pécheur lui-même ; il peut y avoir substitution. Et c'est ainsi qu'a pu se réaliser notre salut, Dieu ayant transféré sur la personne du Christ le châtiment qui nous était dû. Ainsi le Christ a reçu le poids de notre culpabilité (*guilt was not simply imputed to Christ, it was imparted also*) ; il a été frappé à notre place : *vicarious punishment* est la formule souvent répétée du système. Mais par là satisfaction était donnée aux exigences de la justice vengeresse et la miséricorde pouvait désormais s'exercer librement à notre endroit : l'harmonie rentrait dans l'être divin et le pardon nous était assuré.

1. J. M. Campbell, *The nature of the atonement*[6], Londres, 1906. p. 43-64. La première édition de cet ouvrage est de 1855.
2. G. B. Stevens, *op. cit.*, p. 174-186.

On ajoute même que la satisfaction fut strictement équivalente; car, bien que finie dans le temps, la souffrance du Christ reçoit du chef de sa divinité une valeur infinie, qui lui permet de compenser le châtiment éternel de tous les pécheurs. Dans ces thèses outrancières, les réformateurs des XVIe et XVIIe siècles auraient reconnu sans peine l'esprit non moins que la lettre de leur enseignement [1].

En Allemagne, si le rationalisme avait entamé un moment les positions de l'orthodoxie, celle-ci n'avait pas tardé à se ressaisir. Jetant un regard sur la théologie d'outre-Rhin, Merle d'Aubigné écrivait en 1867 :

> Maintenant la majorité des théologiens de cette terre savante nous parait professer la doctrine de l'expiation dans sa vérité et sa plénitude scripturaire. On peut en citer plusieurs qui appartiennent peut-être pour certains points à des écoles différentes, mais aux cours desquels afflue de toutes parts la foule de la jeunesse studieuse, et qui, dans des écrits considérables et justement considérés, ont établi avec fermeté les principes des Écrits Saints sur ce dogme fondamental : le docteur Beck de l'Université de Tubingue; les docteurs Delitsch et Thomasius, de l'Université d'Erlangen, le docteur Philippi, de l'Université de Rostock, le docteur Julius Muller de l'Université de Halle, et bien d'autres encore. On doit aussi rappeler la grande école orthodoxe dont le docteur Hengstenberg, de Berlin, est le principal représentant et celle des anciens luthériens, écoles... qui renferment probablement la majorité des ministres évangéliques de l'Allemagne ou du moins de la Prusse [2].

On jugera du ton de cet enseignement par les

1. A la suite, l'auteur relève les mêmes doctrines chez les théologiens écossais Smeaton et Crawford. Voir p. 187-190.

2. MERLE D'AUBIGNÉ, *L'expiation de la Croix*. Paris et Genève. 1867, p. 3-4.

thèses suivantes dont nous empruntons l'énoncé au grand ouvrage, toujours classique, de Thomasius.

Le grand bienfait de la révélation chrétienne est la conscience que nous avons d'être réconciliés avec Dieu, c'est-à-dire le sentiment que notre coulpe est enlevée ou pardonnée. Cette réconciliation est le plus grand besoin de l'homme et ne peut se faire que par un acte libre de l'amour divin. Or cet acte divin n'est possible que moyennant une satisfaction préalable, c'est-à-dire un châtiment : Dieu ne pouvait donc, ni ne voulait, remettre la coulpe de l'humanité pécheresse sans accomplir en même temps la satisfaction requise par sa sainteté.

Ces deux choses, satisfaction par l'accomplissement de la peine, c'est-à-dire la condamnation à mort, et rémission de la coulpe par un pardon plein d'amour, paraissent s'exclure ; de cette double exigence il résulte une antinomie dans la conscience du pécheur, un conflit en Dieu lui-même. Ni le pardon pur et simple, ni le châtiment des coupables n'en fournissent la solution : il faut recourir à un troisième moyen qui est l'expiation, c'est-à-dire l'intervention d'un tiers qui assure la délivrance des coupables en donnant satisfaction aux droits de la justice[1].

Tels sont les théorèmes que l'auteur développe méthodiquement par la raison et l'Écriture, et qu'il prend soin d'appuyer sur les docteurs de la Réforme ; l'appel réitéré à la conscience est le seul aspect nouveau de sa démonstration, le point où se traduit l'influence de Schleiermacher.

Il ne lui reste plus qu'à montrer ensuite par les faits que le Christ a réalisé ces conditions : sa sainteté et son libre dévouement en font l'agent de notre

1. G. THOMASIUS, *Christi Person und Werk*, 3e édition par F. J. WINTER, Erlangen, 1888, t. II, p. 7-36.

réconciliation. Ceci tient à son œuvre même, qui est toute de souffrance tant dans sa vie que dans sa mort. Or il sent que cette peine imméritée est l'exécution sur lui d'un jugement divin, qui atteint son point culminant dans l'abandon tragique de la croix. Il faut aussi tenir compte de sa personne : parce qu'il est le Dieu fait homme, il peut agir comme le représentant de l'humanité et acquitter sa dette. Ainsi trouvons-nous l'expiation et la satisfaction requises : la souffrance du Rédempteur répond à la peine méritée par nous; son abandon sur la croix est l'équivalent réel de notre mort éternelle. L'une et l'autre réalisent notre réconciliation avec Dieu. et en Dieu même la réconciliation de ses attributs opposés[1].

Vers cette époque. la théorie nouvelle de l'expiation proposée par Hofmann d'Erlangen fournit à l'orthodoxie l'occasion de s'affirmer. Une controverse s'ensuivit, où prirent part les principaux théologiens d'Allemagne, coalisés en un suprême effort de défense autour des vieux symboles[2]. La même doctrine préside à l'importante étude de Wolfgang Frédéric Gess, souvent citée et utilisée en France[3]; on la retrouve encore de nos jours. avec un luxe particulier d'érudition biblique et philologique, dans les deux volumes du surintendant Kölling, destinés à établir le caractère pénal (*Strafleiden*) de la mort du Christ[4]. Tout ce qu'on peut relever de nouveau dans cette reprise des vieilles formules, c'est une plus

1. *Ibid.*, p. 37-113. La malédiction du Christ en croix est spécialement développée p. 56-59.

2. Sur cette controverse, voir C. WEIZSAECKER, dans *Jahrbücher für deutsche Theologie*, 1858, p. 154-188.

3. W. F. GESS, *Zur Lehre von der Versöhnung*, même périodique. 1858, p. 713-778 et 1859, 467-526.

4. W. KOELLING, *Die Satisfactio vicaria*, Gütersloh. 1897 et 1899 spécialement t. I, p. 197-221 et t. II, p. 66, 86, 337 et 331.

grande attention à mettre en relief le libre dévouement du Sauveur : les plus rigides théoriciens de l'expiation pénale ont toujours affirmé le fait et parfois l'ont éclairé de précieuses analyses.

La théologie protestante de langue française n'a pas laissé d'œuvre aussi importante; mais les mêmes idées se retrouvent dans des publications nombreuses et diverses, qui en attestent la profondeur aussi bien que l'étendue. Au début du XIXe siècle, les prédicateurs du Réveil, pour réagir contre le rationalisme et contre l'indifférence, sont revenus aux formes les plus accusées de la première orthodoxie. Tout le monde convient, amis et adversaires, que la substitution et la malédiction du Christ, l'imputation au Sauveur de la peine des coupables pour que sa justice pût à son tour être imputée à ceux-ci, sont les thèmes préférés que développèrent, dans leurs prédications, César Malan et Adolphe Monod, le « bienheureux Henry Pyt » comme aussi « le bienheureux et excellent M. Gaussen » [1]. Sous une forme moins échauffée, les conférences données à Genève par le pasteur Jacques Martin exposent une doctrine semblable [2]. Marchant d'abord « sur une voie presque indépendante de la Révélation » (p. 12), l'auteur étudie le péché, la condamnation qu'il entraîne, les sacrifices par où l'humanité en cherchait vainement l'expiation. L'enseignement biblique recueille et confirme ces indications imparfaites.

Dieu n'abandonne pas l'humanité dans l'abîme où elle s'est précipitée; il veut la sauver. Mais comment sau-

1. Voir les textes reproduits dans les ouvrages qui seront cités plus bas de Pressensé, p. 42-49 et de Pozzy, p. 914-22.

2. J. MARTIN, *Conférences sur la Rédemption*, Paris, 1846. Les auteurs de droite et de gauche s'accordent à signaler l'importance de cet ouvrage. Voir RÉVILLE, *op. cit.*, p. 108 et L. CHOISY, *Le but de la vie, la Rédemption*, Paris et Genève, 1879, p. 107-108.

ver en même temps ses inviolables attributs de justice et de sainteté? Cette conciliation qu'aucune créature ne saurait tenter ni même concevoir, Dieu l'a faite. Son Fils unique... se dévoua... Victime innocente, volontaire, divine, il vient satisfaire à la loi et porter la peine du péché à la place de l'homme qui ne pouvait la porter lui-même sans périr. Telle est l'œuvre de la Rédemption. La cause première, c'est l'amour de Dieu. Le moyen choisi par l'insondable sagesse du Très-Haut, c'est l'expiation par le sacrifice de la Croix [1].

Et si l'on veut savoir jusqu'où est allée cette expiation, il n'y a qu'à lire les lignes suivantes :

Voyez le divin Rédempteur s'approchant de ce redoutable moment, IL FRÉMIT. Agonie de Gethsémani, que nous apprends-tu? Quoi! le Fils de Dieu est comme accablé?... Quelle angoisse, quelle lutte inouïe, que celles qui font tomber de son corps une sueur de sang!... Et lorsqu'il est suspendu sur la croix, entre le ciel et la terre, sur ce terrible autel, ce n'est pas seulement le sang de sa chair qui coule, *l'Agneau est immolé* SPIRITUELLEMENT : entendez-vous ce cri d'ineffable douleur? *Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné?*... La voilà sans doute cette séparation d'avec Dieu qui m'attendait et qui m'eût précipité dans l'abîme! Le voilà sans doute cet instant suprême de l'expiation, où le Fils ne sent plus Dieu dans sa grâce, mais dans sa souveraine justice [2]!

De ces développements oratoires la plume austère des théologiens ne craint pas de consacrer le principe; on en peut juger par les thèses publiées à cette époque. Sans parler de quelques productions superficielles qui n'entrent pas dans le vif du problème [3], à Genève, L. Boissonnas professe que l'ex-

1. J. MARTIN, *op. cit.*, p. 93. Cf. p. 180.
2. *Ibid.*, p. 109-110. C'est l'auteur qui souligne.
3. Voir par exemple Em. FERRIÈRE, *Essai sur la Rédemption*, 1830,

piation était nécessaire et qu'elle a été réalisée par le fait que le Christ « a été puni à notre place », qu' « il a supporté la malédiction comme l'équivalent de la mort et de la malédiction que nous devions souffrir ». L'auteur reproduit même la vieille distinction entre l'obéissance active et passive.

Il a pris sur lui notre péché et en a souffert toute la punition. Il s'est sanctifié pour nous, il s'est soumis à la loi pour nous, il a obéi pour nous. Et en vertu de cette union, ses souffrances sont celles que nous devions souffrir, elles les remplacent; son obéissance nous appartient et devient nôtre [1].

A Strasbourg, Eugène-Édouard Courvoisier parle de la « collision », de l' « insoluble opposition », qui existe entre la justice et la miséricorde; il tient que le Sauveur a été « fait malédiction pour nous », jusqu'à éprouver « l'angoisse poignante des délaissements de Dieu ». Car « Jésus s'était substitué par son amour infini à la place des pécheurs; il avait pris sur soi la coulpe qui reposait sur eux et il en sentait tout le poids ». Une des thèses finales est ainsi conçue : « Cette mort était nécessaire, parce que seule elle pouvait nous délivrer des conséquences du péché, c'est-à-dire de la malédiction de la loi qui nous donne la mort [2]. » Et si l'on objectait qu'il s'agit là de simples étudiants, il serait facile de répondre que leur doctrine n'en reflète que mieux l'enseignement des maîtres.

Plus important est le témoignage de François Bonifas, qui devait mourir professeur à Montauban.

qui s'attache seulement aux fruits du mystère, et G. L. Wild, *Exposé du dogme de la réconciliation*, Strasbourg, 1839, qui se contente de faire sans autres précisions l'apologie de saint Anselme.

1. L. Boissonnas, *Thèses sur l'expiation*, Genève, 1845, p. 5, 17 et 29.
2. Courvoisier, *op. cit.*, p. 10, 31, 34. Cf. p. 45-46.

Il est vrai que, dans sa thèse sur l'expiation, celui-ci écarte l'idée d'un conflit entre les attributs divins, et ceci est un progrès; mais il n'en professe pas moins la théorie absolue de la substitution pénale, qui lui paraît ressortir de l'Écriture et qu'il devait, bientôt après, dans un ouvrage célèbre, opposer à Schleiermacher.

Ce qui constitue pour nous l'élément essentiel et suprême de l'expiation, c'est... le châtiment souffert à cause du péché des hommes... Christ est devenu malédiction pour nous, c'est-à-dire maudit et châtié à notre place. Le saint et le juste, le Fils de Dieu même, devenu non seulement *péché*, mais *malédiction!* Quel redoutable mystère! Quelle effrayante parole! Et qui ne croirait blasphémer en la répétant, s'il ne parlait après saint Paul?... La scène de Gethsémani n'est que le prélude de celle du Calvaire... Jésus éprouve l'abandon, l'éloignement de Dieu, qui détourne un instant sa face de lui; or c'est là ce que le salaire du péché a de plus terrible. Aussi peut-on dire qu'à ce moment suprême Jésus goûta le breuvage de malédiction que nous devions boire éternellement[1].

Il n'en fallait pas moins fournir à la justice « une satisfaction... permettant au Dieu saint de pardonner le péché ».

Le Christ par amour pour nous s'est associé à l'éternel dessein d'amour du Père; il a revêtu notre humanité pour prendre notre place: par sa vie sainte et par sa mort sur une croix maudite, il a payé à la loi divine la double dette d'obéissance et de châtiment que nous lui devions; dès lors, la loi est pleinement satisfaite, et Dieu peut pardonner au croyant... Que si l'on demande:

1. F. BONIFAS, *Étude sur l'expiation*. Montauban, 1861, p. 46, 52 et 83. D'ailleurs, l'auteur reconnaît que l'Évangile n'est pas décisif (p. 85) et que « le mot de *châtiment* n'est pas applicable à la mort de la croix » (p. 88).

Christ a-t-il souffert l'équivalent de la peine que nous devions souffrir? Nous répondrons : Non, si l'on entend par là une balance rigoureusement exacte entre les souffrances du Christ et la somme des souffrances de tous les réprouvés. Oui, au contraire, en ce sens qu'à un moment donné, et avec une intensité infinie, Christ a connu la malédiction divine, c'est-à-dire l'abandon de Dieu, ce qui constitue l'essence même de la mort et des souffrances éternelles. C'est, comme on l'a dit, une identité de *quale* et non de *quantum*; c'est la même coupe, mais Christ n'a fait qu'y tremper ses lèvres; c'est la même malédiction, mais il ne l'a sentie qu'un instant[1].

Quelques années plus tard, l'orthodoxie jugea bon de manifester ses principes, à l'encontre des conceptions libérales développées par E. de Pressensé; elle le fit avec un remarquable ensemble.

Émile Guers intervint au nom de l'Écriture[2]; B. Pozzy, au nom de la tradition protestante[3]; Merle d'Aubigné au nom de l'une et de l'autre, dans une remarquable conférence qui peut passer pour l'exposé le plus succinct et le plus complet du système[4]. Diverses publications scolaires reproduisent ces doctrines dans les années postérieures[5]. Tous développent les mêmes thèses : absolue nécessité d'une satisfaction, insuffisance du repentir sans l'accomplissement de la peine, substitution du Christ à l'humanité coupable pour recevoir à sa place le châtiment et la malédiction. Chez tous aussi se rencontre la même série d'arguments : notion rigide du

1. F. Bonifas, *ibid.*, p. 90.
2. É. Guers, *Le sacrifice de Christ*, Genève, 1867. Voir surtout p. 57-81.
3. B. Pozzy, *Histoire du dogme de la Rédemption*, Paris, 1868; spécialement p. 180-184.
4. Merle d'Aubigné, *op. cit.*, p. 15-27.
5. Voir en particulier J. Bastide, *Exposé du dogme de la Rédemption*, Montauban, 1869, p. 32-36; A. Robert, *La Rédemption objective*, Montauban, 1874, p. 49-52.

péché et de la justice vindicative qui exige la satisfaction pénale, fait des sacrifices sanglants qui la préparent, témoignages scripturaires qui la montrent réalisée, *confirmatur* de la conscience chrétienne qui en goûte les fruits par la foi.

Voilà bien, dans ses traits essentiels, l'orthodoxie réformée des XVIe et XVIIe siècles. Cependant on a pu remarquer çà et là quelques traces de légères restrictions ; surtout il est visible que les formules imprécises du mysticisme viennent à propos estomper d'une ombre discrète les affirmations trop brutales. Des adversaires perspicaces ont attiré l'attention sur ces indices de fléchissement, témoin M. le professeur Durand, qui relève et commente ce passage de Louis Burnier, un des prédicateurs du Réveil :

Dans un de ses sermons imprimés, il s'exprime en ces termes : « La peine due au péché, c'est la malédiction, un opprobre et un supplice éternels, l'abandon de Dieu, une double mort. » Et l'orateur ne recule pas devant cette monstrueuse assertion : « Voilà ce qui est venu sur l'âme sainte et juste de notre miséricordieux Rédempteur !. » Et moi, je dis : voilà qui est clair, précis, et, semble-t-il, non moins clair, non moins précis que les anciennes formules. Cependant le même prédicateur théologien, dans le même discours, nous laisse entrevoir le fond de sa pensée. En effet, il continue comme suit : « Oui, Jésus reçoit en son âme, autant que cela se peut et autant qu'il le faut, la sentence que nous méritons. » *Autant que cela se peut !* vous doutez donc que cela se puisse tout à fait !... *Autant qu'il le faut !* vous n'êtes donc pas très sûr que la justice éternelle l'exige pleinement !... Je vous en félicite ; mais enfin que voulez-vous dire par là ? Cela est bien vague et cela ne saurait évidemment pas nous suffire [1].

1. L. DURAND, *Étude sur la Rédemption*, dans la *Revue de théologie et de philosophie*, 1889, p. 347-348.

Maintenant qu'est-il advenu, dans ces derniers temps, de cette forme d'orthodoxie? Il serait difficile de le dire exactement. G. B. Stevens assure qu'on n'en trouve plus trace dans la théologie de langue anglaise; les renseignements fournis par MM. les professeurs Kaftan de Berlin et Ménégoz de Paris lui permettent de porter le même jugement sur la France et l'Allemagne[1]. Peut-être une enquête plus étendue réserverait-elle à cet égard quelques surprises. En tout cas, la vieille doctrine des premiers réformateurs a suffisamment survécu au cours du dernier siècle pour être considérée comme l'une des principales directions de la pensée protestante moderne; mais ce succès même, joint à de trop réels défauts, allait provoquer contre elle un mouvement de réaction où elle devait sombrer.

II

Comme on a pu le voir, l'orthodoxie classique repose tout entière sur la notion de justice vindicative : le Dieu juste devait punir les pécheurs d'un châtiment éternel; il ne veut ni ne peut leur pardonner qu'après avoir réalisé dans la personne de Jésus-Christ une peine équivalente. Et il n'est pas douteux que ce principe ne communique à tout le système, outre la piété sentimentale dont l'éloquence peut le revêtir, un véritable caractère de rigueur et de simplicité. Mais ces qualités abstraites deviennent plutôt des faiblesses au regard du théologien. En effet, comment pourrait-on penser sérieusement

1. STEVENS, *op. cit.*, p. 186, note 3. Cependant, d'après une communication ultérieure, l'auteur reproduit un article du ton le plus archaïque, publié dans *Le témoignage* par M. le professeur Vaucher de Paris. Voir également p. 197, note 1.

à ce Dieu tiraillé entre sa justice et sa miséricorde, obligé de punir avant de pardonner, tout à la fois assez dur pour frapper son Fils innocent et assez facile pour faire grâce aux coupables moyennant cette effroyable formalité? Comment se représenter une justice aussi exigeante et aussi sommaire, sans que la raison et le cœur en éprouvent un égal mouvement de révolte?

La théologie protestante n'a pas manqué d'apercevoir ces difficultés et de les trouver insolubles. Cependant l'Écriture n'enseigne-t-elle pas la gravité du péché et la nécessité du châtiment, la souffrance expiatoire et même la malédiction du Christ? On ne pouvait renoncer de sitôt à une construction doctrinale où s'était abritée depuis longtemps la piété comme la théologie de la Réforme. Si le principe en paraissait ruineux, ne serait-il pas possible, au lieu de sacrifier le vieil édifice, de le consolider en lui donnant une base plus large et plus sûre? Plusieurs théologiens ont cru trouver dans la théorie gouvernementale de Grotius le fondement cherché.

J. Macleod Campbell, qui relève cette forme nouvelle de calvinisme parmi les théologiens de son temps, en caractérise ainsi qu'il suit les principaux traits distinctifs.

Premièrement la Rédemption a été faite pour tous les hommes et non pour les seuls élus. Deuxièmement, la nécessité de l'expiation n'est plus fondée sur les exigences de la justice distributive individuelle, qui exige, suivant les lois nécessaires de la nature divine, que chacun reçoive la peine méritée : elle ressort de cette justice rectorale et publique qui oblige Dieu, comme gouverneur moral de l'univers, s'il étend sa miséricorde sur les pécheurs, à le faire d'une manière qui sauvegarde les intérêts de son gouvernement moral. Troisièmement.

pour ce qui concerne la nature de l'expiation, la souffrance du Christ n'est plus considérée comme une punition identique ou équivalente à celle que méritaient les coupables, mais comme la substitution d'autres souffrances qui ont pratiquement le même résultat dans le gouvernement divin[1].

Il s'en faut que tous ces traits soient toujours également fermes : le troisième point en particulier souffre de notables exceptions et plusieurs présentent encore volontiers les souffrances du Christ comme identiques, ou à peu près, à celles que méritaient les pécheurs. Mais ce qui demeure caractéristique du système, c'est que la notion de loi y est substituée à l'idée de justice ; sans se demander s'ils font autre chose que réaliser une abstraction, ses partisans répètent que satisfaction devait être et a été donnée à « la loi ». Par là, ils évitent de mettre en conflit les attributs divins et de prêter à Dieu une inexplicable dureté vis à-vis des pécheurs comme vis-à-vis de son Fils ; mais ils conservent ce qui leur paraît être l'essentiel de la Rédemption : la satisfaction par la souffrance. A les entendre, Dieu est comme un bon prince, porté à l'indulgence, pourvu que s'affirme la loi par lui posée ; et la mort du Christ a précisément pour but de satisfaire à ces exigences : ainsi, sur cette base d'allure plus philosophique, peuvent se reconstituer les traditionnelles maximes de l'expiation pénale. Voilà pourquoi cette forme nouvelle d'orthodoxie a rallié nombre de théologiens, d'abord et surtout en Angleterre[2], puis en France.

On en pourrait déjà signaler quelques infiltrations jusque chez les tenants du calvinisme classique. « Il faut, écrit M. Bastide, que Dieu se soumette le pre-

1. J. M. Campbell, *op. cit.*, p. 65.
2. Voir Campbell, *ibid.*, p. 66-97 et Stevens, *op. cit.*, p. 198-209.

mier à *la loi* qu'il a lui-même établie, et d'après laquelle il doit punir le péché en s'éloignant de celui qui l'a commis[1]. » Le pasteur Martin présente « la *Loi* morale comme faisant partie de l'essence même de Dieu, fixe et immuable comme ses autres attributs, tellement que, après qu'elle fut violée, pour que le pécheur ne pérît pas, il fallut, dans la pensée divine, que réparation fût faite à cette Loi »[2]. Merle d'Aubigné cite et commente ces vers d'un cantique populaire :

« Ma dette envers mon Dieu m'entrainait dans l'abime;
L'inexorable Loi saisissait sa victime.
Un sang d'un prix immense apaise sa fureur. »

C'est de la Loi que ce verset parle, de la loi expression de la sainteté de Dieu. Certes et cette loi et cette sainteté ne peuvent en aucune manière être séparées de Dieu même; mais si l'auteur a dit la *loi*, c'est (nous le savons) pour prévenir la supposition que Dieu a cessé d'aimer son Fils au moment où celui-ci accomplissait le plus grand acte d'amour. Il y a toujours en Dieu miséricorde, mais la miséricorde n'est pas un des attributs de la loi[3].

Le point de vue grotien domine plus clairement l'enseignement dogmatique de P.-F. Jalaguier[4].

Certes, nul plus que le vénérable professeur de Montauban ne s'est défendu de construire une théorie quelconque : il s'attache à constater le fait de l'expiation en dehors de tout système : il voudrait simplement chercher « la pensée scripturaire sous l'expression scripturaire »[5]. Pourtant à travers son

1. J. Bastide, *op. cit.*, p. 22.
2. J. Martin, *op. cit.*, p. 159.
3. Merle d'Aubigné, *op. cit.*, p. 26.
4. P.-F. Jalaguier. *Théologie chrétienne : Dogmes purs*, œuvre posthume publiée par Paul Jalaguier. Paris, 1907, p. 35-222.
5. *Ibid.*, p. 82. Cf. p. 58, 94 et 125.

commentaire des textes bibliques, on voit apparaître quelques réserves significatives sur le calvinisme officiel[1]. Sa pensée personnelle se laisse deviner, lorsqu'il présente à plusieurs reprises la Rédemption comme une « céleste amnistie », plus encore lorqu'il précise que Dieu « a donné son Fils pour acheter, si l'on peut ainsi dire, le droit d'amnistier le pécheur croyant et repentant »[2]. En effet, ne fallait-il pas compter avec la loi? On invoque le repentir; et il est assurément nécessaire, mais non pas suffisant.

Peut-on conclure de là que c'est assez de notre amendement pour être rétablis dans tous les droits que nous avons perdus par le péché; que la justice de Dieu, que la majesté de sa loi, l'ordre moral de l'univers n'exigent pas autre chose?... Dieu ne peut considérer et traiter l'être devenu coupable comme l'être innocent, parce qu'il est tenu par les nécessités de sa nature, de sa loi, de son gouvernement, à réparer le mal. Qui nous garantit que, lorsqu'il pardonne au pécheur repentant, il n'est pas essentiel qu'il intervienne quelque acte qui mette à couvert sa justice et légitime sa miséricorde aux yeux de ses créatures morales? La mort de Jésus-Christ... peut avoir eu cette destination[3].

Cette forme dubitative, où semblerait se trahir quelque hésitation, fait place plus loin à des affirmations formelles.

Autant que nous pouvons en juger, un pardon pur et simple accordé à la repentance eût paru un abandon de la loi et aurait compromis par cela seul l'obéissance universelle. La dispensation qui a fait du Fils de Dieu le Fils de l'homme et qui lie à sa mort le salut du monde est

1. Voir p. 97 et 221.
2. *Ibid.*, p. 145. Cf. p. 58 et 78.
3. *Ibid.*, p. 85.

intervenue pour parer à cette conséquence... Il ne faut pas considérer Dieu uniquement en rapport avec le coupable isolé : il faut voir en lui le juge du monde, le législateur et le régulateur suprême, qui, pour assurer l'ordre universel, doit assurer le respect universel de la loi... Sa justice *spéciale*, qui n'est que sa sainteté, pourrait, ce semble, se contenter de l'amendement... Mais ce que nous avons nommé sa justice *générale* ne le permet point. Ayant à garantir l'ordre et le bien de l'Univers sur lequel elle veille, et à arrêter ou à prévenir l'invasion du mal, les punitions qu'elle inflige prennent de là un caractère qui en étend la portée. La loi, expression de l'éternelle volonté de Dieu, répète dans la conscience comme dans l'Ecriture : *l'âme qui péchera mourra*. Pour que ses prescriptions conservent leur caractère d'inviolabilité et d'immutabilité dans l'exercice de la miséricorde, il faut que ses sanctions soient maintenues : il faut qu'elles le soient par l'acte même qui y soustrait le pécheur repentant... Sans prétendre sonder le *mystère de la croix*..., on peut dire pourtant qu'il a pour objet, ou pour un de ses objets, de sauvegarder la loi dans la grâce, l'ordre moral de l'Univers dans la réhabilitation d'un monde déchu[1].

Une semblable doctrine, mais cette fois systématisée et développée avec non moins de profondeur que d'éloquence, préside aux célèbres conférences de Robert William Dale, si populaires en Angleterre et qu'une traduction a fait connaître au public français[2]. L'objet des sept premières est de dégager l'enseignement de l'Écriture, de poser le fait en dehors et au-dessus de toute théorie ; puis, dans les trois dernières, l'auteur expose sa propre explication. Il y écarte tous les systèmes de la Rédemption purement mo-

1. JALAGUIER, *ibid.*, p. 203, 217 et 219-220.

2. R. W. DALE, *La Rédemption*, traduction par Marcel PELLISSIER, Paris, 1883. Nous avons sous les yeux la 24e édition anglaise. Londres, Librairie congrégationaliste. 1905, et les conférences furent données en 1875.

rale et subjective, mais aussi les doctrines outrancières qui se réclament de la colère divine. Pour lui, c'est la notion de loi morale qui fournit la clé du mystère et il montre comment elle est identique à Dieu lui-même.

La relation entre Dieu et la loi éternelle de justice est unique. Il n'est pas comme nous soumis à son autorité ; en Lui son autorité est activement affirmée... La loi ne le réclame pas comme le plus illustre et le plus glorieux de ses sujets; elle est suprême dans Sa suprématie. Sa relation avec la loi n'est pas une relation de sujétion, mais d'identité [1].

Cette loi affirme sa nécessaire et inviolable opposition contre le mal moral par la souffrance qui en est la suite ; car l'idée de rétribution est inséparable du châtiment et les lois naturelles ne sont, à cet égard, que les exécutrices du vouloir divin.

Mais si le châtiment du péché est un acte divin, acte par lequel est affirmée et exprimée l'identité de la volonté de Dieu et de la loi éternelle de justice, il semblerait que, si dans un cas quelconque la peine du péché est remise, elle doit être remplacée par quelque autre acte divin d'une intensité au moins égale, et par lequel le démérite du péché est exprimé avec au moins autant d'énergie... La loi entière, l'autorité de ses préceptes, la justice de ses peines, doit être affirmée par les actes divins, ou la loi divine et la loi éternelle de justice ne sont plus parfaitement identiques. Si Dieu n'affirme pas le principe que le péché mérite un châtiment en châtiant le péché, Il doit affirmer le principe d'une autre manière. Il faut un acte divin qui ait toute la valeur et toute la signification morales de l'acte par lequel la peine du péché aurait été infligée au pécheur. L'expiation chrétienne est l'accomplissement de cette nécessité [2].

1. Dale, édition française, p. 294.
2. *Ibid.*, p. 309.

Et cet accomplissement est ici d'autant plus grandiose que celui qui le réalise est l'auteur même de la loi. Car le Dr Dale, qui professe la Kénose, estime qu'en Jésus-Christ la souffrance atteint la nature divine ; plus que cela, grâce au lien intime qui unit le Fils et le Père, elle s'étend jusqu'à Dieu même.

> Dans la mort du Christ, Celui auquel il appartient d'infliger la peine l'endure au lieu de l'infliger... Sans cet acte, nous aurions pu croire que le sacrifice de soi-même, cette fleur, cette couronne de toute excellence humaine, était impossible à Dieu. Nous voyons maintenant que toutes les formes d'amour héroïque et de miséricorde qui font battre nos cœurs. . ne sont que l'ombre de la perfection transcendante et éternelle du Très-Haut[1].

Telle est la Rédemption lorsqu'on envisage le Christ du côté de Dieu ; mais il faut le considérer aussi dans ses relations avec la race humaine dont il est le représentant. A ce titre, il réalise la parfaite expiation dont nous étions tout à la fois redevables et incapables. La vraie Rédemption comporte « une reconnaissance réelle et franche de la justice du châtiment » : le Christ a rendu cet hommage à la loi morale, et par les sentiments de sa conscience pure, et par l'acte même du sacrifice auquel il s'est soumis. Il fallait encore que la Rédemption reproduisît cette séparation de Dieu que nous avions méritée : l'abandon tragique du Christ sur la croix représente cette peine suprême du péché. Enfin, l'auteur ajoute, dans un développement assez obscur, que la mort du Sauveur réalise la mort du péché lui-même et la rend possible pour tous ceux qui s'unissent à lui par la foi. Mais il fait surtout valoir que tous ces actes du

1. *Ibid.*, p. 311 et 313.

Sauveur sont nôtres, parce qu'en les accomplissant le Christ nous représente et nous invite par là même à les réaliser à notre tour [1].

On voit que le Dr Dale trouve moyen de ramener autour du système de Grotius, dans une synthèse plus oratoire que théologique, les affirmations essentielles du vieux calvinisme sur la souffrance corporelle et spirituelle du Christ ; il les dépasse même, puisque la souffrance atteint la divinité. Cependant il y ajoute cette nuance intéressante que le châtiment objectif doit être subjectivement ratifié par celui qui le souffre : c'est étendre très à propos de l'extérieur à l'intérieur les exigences de la loi. Seulement, il est chimérique et absurde de transporter ces sentiments au sein de Dieu même ; ici, le mysticisme égare la solide raison du théologien. Avec ce défaut en moins et la lucidité française en plus, les mêmes principes gouvernent la théorie de l'expiation esquissée par Frédéric Godet.

Expier, c'est souffrir pour une faute commise, de telle sorte que Dieu puisse la pardonner... Dieu n'accordera jamais à l'homme d'autre pardon que celui qui est propre à le relever, non à le dégrader. Et pour cela le pardon divin sera inséparablement lié à un acte de la conscience humaine condamnant le péché d'une sentence aussi sévère que celle dont Dieu le condamne lui-même... Mais la conscience du pécheur est oblitérée... Il faut donc une révélation nouvelle de la sainteté divine, et cette révélation ne peut consister que dans une souffrance qui mette distinctement sous les yeux du pécheur le châtiment que Dieu serait en droit de lui infliger, cette mort immédiate et sanglante, cette malédiction sainte, que provoque justement tout péché volontaire et personnel. C'est là la révélation que Dieu, après des siècles de tolérance, a donnée au monde, une fois

1. DALE, *ibid.*, p. 329-340. Sur l'abandon du Christ, voir p. 43-48.

pour toutes, par la croix de Jésus-Christ... Elle démontre, en effet, elle atteste, elle constate aux yeux de l'homme pécheur, le supplice que la justice divine était en droit de lui infliger.

Voilà pour la satisfaction objective donnée à la loi de justice, avec les conséquences pédagogiques qui en découlent : c'est pur et simple le système du châtiment exemplaire développé par Grotius. Mais aussitôt l'auteur y ajoute la ratification subjective réclamée par une notion plus profonde de la loi.

Pour atteindre pleinement son but, cette démonstration ne doit pas être purement passive de la part de celui en qui elle est donnée. Celui-ci doit y prendre part et la consommer activement. Le médiateur en la souffrance duquel Dieu atteste aux yeux de tous son droit sur les pécheurs, doit acquiescer lui-même à ce droit redoutable... Autrement sa souffrance ne serait pas un réel hommage à la justice dont il est appelé à porter le poids. S'identifiant donc avec les hommes et avec leur péché dont son supplice dévoile le caractère criminel, il accepte d'être traité comme chacun d'eux mériterait de l'être.

Il faut, au surplus, que ces sentiments deviennent les nôtres, et ceci a lieu par la foi qui nous identifie au Christ. Ainsi la substitution pénale se transforme en une double et mystique solidarité, la solidarisation volontaire et totale du Christ à l'humanité pécheresse produisant l'identification des coupables au Christ Sauveur [1]. Le pasteur Godet est revenu plusieurs fois sur son système, sans jamais le développer *ex professo;* mais on ne saurait méconnaître que l'inspiration en est puisée dans les

1. F. Godet, *Commentaire sur l'épître aux Romains* [2], Paris, 1883, t. I, p. 370-372. L'auteur exposait déjà une semblable doctrine dans le *Bulletin théologique* de janvier 1861, p. 17-35.

principes les plus authentiques de Grotius, complétés par le mysticisme et la psychologie modernes.

Maintenant, que cette conception du châtiment exemplaire répugne à la justice comme à la tradition, rien n'est moins contestable. Et que cette loi dont on parle avec tant de solennité comme pour y soumettre Dieu lui-même, ne soit qu'une abstraction personnifiée, rien encore de plus certain. Ce sont les défauts inhérents au système légaliste de Grotius ; l'éloquence ou la subtilité de ses nouveaux partisans ne peuvent corriger le formalisme superficiel d'une telle théologie. Néanmoins, il y a là un effort appréciable pour sortir des impasses douloureuses où l'orthodoxie classique accule la raison croyante ; en particulier, l'idée d'un hommage intérieur rendu à la loi, marque un progrès dans l'intelligence et la solution du problème.

Ce progrès ne devait pas être perdu. Dégagée de l'appareil pseudo-légal qui ne faisait que l'alourdir, l'idée prise en elle-même est devenue la base d'une nouvelle théorie, celle-ci toute psychologique et religieuse, qui laisse encore plus loin les formules officielles de la Réforme.

III

Il ne s'agit plus ici de restaurer l'ancien calvinisme sur un plan plus large, ni seulement de le retoucher par des amendements discrets. Toute une école s'est formée, qui affiche, avec l'opposition la plus formelle à ces doctrines vieillies, l'intention de sauvegarder la foi traditionnelle : c'est l'école évangélique libérale, qu'on retrouve dans tous les pays protestants.

En face des représentants de l'orthodoxie du premier jour, une tendance plus libérale se développe peu à peu et bien que, dans les pays de langue française, elle ait suivi sa propre voie, elle se trouva d'accord en définitive pour la direction générale avec la grande école évangélique libérale de l'Allemagne, qui avait déployé le même drapeau et l'avait servi et illustré par des travaux considérables... Les exagérations de la gauche ont provoqué celles de la droite et, entre ces deux extrêmes, l'école mystique et morale s'est partout affirmée avec une netteté croissante. Il faut reconnaître, pour être juste, que cette dernière école n'occupe pas une position simplement intermédiaire; elle est infiniment plus rapprochée de l'orthodoxie stricte dont elle rejette les formules que du rationalisme naturaliste, parce qu'elle repose après tout sur la même base et qu'elle parle comme elle de la réalité objective de la Rédemption [1].

Ainsi parlait, il y a un demi-siècle, un des plus brillants adeptes de l'école nouvelle, Edmond de Pressensé. C'est assez dire qu'il s'agit de théologiens croyants, d'orthodoxes sincères, mais désireux de trouver une formule plus acceptable de leur foi. Tous s'accordent à rejeter le prétendu conflit des attributs divins, l'idée d'une satisfaction pénale requise par les exigences de la justice irritée, l'imputation juridique de nos péchés au Christ innocent qui devrait en porter la malédiction et la peine, et tout autant cette autre imputation, conséquence de la première, qui nous appliquerait d'une manière tout extrinsèque les mérites du Sauveur et nous relèverait de notre condamnation à raison de sa mort.

Unanimes pour détruire l'ancienne construction protestante, nos théologiens le sont moins quand il s'agit de la remplacer; les systèmes les plus variés

1. E. de Pressensé, *Essai sur le dogme de la Rédemption* (Extrait du *Bulletin théologique*), Paris, 1867, p. 37-38.

se sont fait jour, dont la description serait aussi difficile que superflue. Entre eux du moins peut-on saisir cette commune tendance de présenter la Rédemption comme l'œuvre du divin amour, d'en voir la réalisation moins dans les actes ou les souffrances de Jésus-Christ que dans les dispositions de son âme, de substituer, en un mot, le point de vue moral au point de vue trop exclusivement juridique du passé [1].

Ce serait le cas de signaler ici le mouvement théologique inauguré en Allemagne par Nitzsch et Néander, de décrire la controverse soulevée par Hofmann d'Erlangen. Soit que, préoccupés de considérations historiques, ils montrent en Jésus le martyr de l'obéissance, la victime du péché dont la malice semble s'épuiser en lui ; soit que, plus portés vers le mysticisme, ils représentent le Christ entrant par avance dans la communion des pécheurs pour les faire entrer dans la communion de sa sainteté, les uns et les autres s'efforcent d'adapter à l'orthodoxie les idées directrices de Schleiermacher. Mais ces auteurs et ces ouvrages, qui n'eurent pas d'influence directe sur la théologie française, sont aujourd'hui assez loin de nous pour que nous puissions nous contenter de cette simple indication [2].

Plus important pour nous est le mouvement de la théologie anglaise. L'ouvrage initiateur et capital à cet égard fut celui que publiait, en 1855, John Macleod Campbell, sous ce titre : *La nature de la Rédemption* [3]. Malgré sa forme, que les Anglais eux-

1. Ce fait est souligné avec complaisance, mais non sans exagération, par les historiens de gauche. Cf. SABATIER, *op. cit.*, p. 78-81.

2. Pour plus de détails, voir JALAGUIER, *op. cit.*, p. 48-50 ; E. DE PRESSENSÉ, *op. cit.*, p. 50-52 ; et F. LICHTENBERGER, art. *Rédemption* dans *Encyclopédie des sciences religieuses*, t. XI, p. 148.

3. J. M. CAMPBELL. *The nature of the atonement*, 6e édition en

mêmes proclament obscure et compliquée, il est lu encore aujourd'hui et ne cesse pas de faire sentir son influence. Après avoir écarté avec une rare vigueur la théologie courante de l'expiation, il arrive à formuler son propre système, qui est aussi éloigné de l'orthodoxie vulgaire que du rationalisme de gauche.

D'après lui, la Rédemption suppose l'Incarnation, et le Rédempteur peut être considéré, soit comme le messager de Dieu auprès des hommes, soit comme le représentant des hommes auprès de Dieu. Venu dans un monde mauvais et heurté de toutes parts par le péché au cours de son existence, le Christ en ressentit la plus vive douleur dans son âme pure ; il en connut la malice et le condamna de tout son cœur : à ce titre, il était l'expression des sentiments de Dieu à l'égard du péché. Mais en même temps, comme homme, il confessait devant son Père le péché de l'humanité et proclamait la justice du jugement divin qui le condamne. Son attitude est celle du parfait pénitent : il s'humilie, s'afflige et se repent pour toutes les fautes des coupables : par cette parfaite contrition, qui a tous les caractères de la nôtre sauf la conscience d'une culpabilité personnelle, sa vie et sa mort ont une valeur expiatoire. Le Christ achève ensuite son œuvre de salut en offrant à Dieu son Père sa puissante intercession pour nous [1]. Ainsi la souffrance du Sauveur n'eut rien de pénal, et la croix même n'intercepte pas en lui le sentiment filial des faveurs divines : mais l'une et l'autre réalisent cette satisfaction spirituelle qui seule convient au péché et sollicite à son tour notre cœur à de semblables sentiments [2].

1886, réimprimée en 1906. Voir son éloge dans DALE, édition anglaise, p. 53-54.

1. *Ibid.*, p. 111-130. Sur l'intervention du Christ, voir p. 197-208.

2. *Ibid.*, p. 219-236. Cf. p. 246-255.

Quelques années après, les mêmes doctrines essentielles passaient dans le volume, plus facile mais non moins pieux, du Révérend Monsell, avec l'appui de nombreuses citations qui lui donnent un air d'anthologie [1]. L'auteur avait longtemps enseigné à Neuchâtel; son ouvrage fut ainsi le canal transmetteur qui fit arriver dans nos milieux cette conception nouvelle de la Rédemption.

Du reste, dans les pays de langue française, le terrain était largement préparé par l'action religieuse de Vinet. Toutes les écoles veulent revendiquer pour elles le nom de l'illustre penseur. Les orthodoxes se souviennent volontiers qu'il reproduisit dans sa jeunesse les formules mêmes du Réveil et ils assurent que, dans ses derniers écrits, il s'est tout au plus contenté de les adoucir [2]. Mais les libéraux prétendent qu'il les a révisées et se réclament, non sans raison, d'une lettre où il écrivait, en 1844 : « Je ne puis croire à la *substitution*, la translation de la coulpe sur l'innocent est décidément contredite par nos notions morales [3]. » En réalité, sans avoir de système proprement dit, mais parce qu'il était moraliste et prédicateur, Vinet a contribué plus que personne à porter les cœurs vers le côté spirituel de la Rédemption ; au regard des anciennes confessions, on peut dire avec A. Réville, qu'il a été « orthodoxe de bonne foi et hétérodoxe de tendance » [4].

On cite d'ordinaire comme le spécimen le plus

1. R. W. Monsell, *The Religion of Redemption*. La première édition est de 1866 ; nous avons sous les yeux une édition populaire, Londres, 1901. Voir spécialement la deuxième partie, p. 63-110. E. de Pressensé disait de cet ouvrage « qu'il est destiné à occuper une place d'honneur dans la théologie contemporaine » (p. 54). Cf. Ch. Bois, *Revue théologique* (de Montauban), 1889, p. 27, note 1.

2. Voir J. Autrand, *La doctrine de la Rédemption dans Vinet* (thèse de Montauban), Toulouse, 1870, p. 10-28, 35-37. Cf. Pozzy, p. 128-141.

3. Rapporté dans A. Sabatier, *op. cit.*, p. 84.

4. A. Réville, *op. cit.*, p. 109.

complet de sa doctrine, son discours sur « Le fidèle achevant les souffrances du Christ ». Dès les premières pages, il s'exprime ainsi :

Voulez-vous considérer en elles-mêmes les souffrances du Fils de l'homme? Il n'a pas souffert tout ce que peut souffrir un fils d'homme, puisque la haine, l'envie, la confusion, le remords sont restés étrangers à son âme sainte; mais il a souffert ce qu'aucun fils d'homme ne peut souffrir, du moins au même degré, puisque la vue du mal ne saurait faire sur personne la même impression que sur celui qui a les yeux trop purs pour le voir, puisque personne aussi n'a essuyé ni ne peut essuyer une aussi révoltante injustice... Que voulez-vous donc faire pour ajouter quelque chose aux douleurs de Jésus? Lui faire subir celles du péché? Cela ne se peut [1].

Il est certain que ce langage n'est pas dans le ton de la vieille orthodoxie. Si l'on ajoute qu'à côté l'auteur rattache notre salut à toute la vie de Jésus et non pas à la passion seule, qu'il insiste sur l'obligation de nous unir au sacrifice du Christ, sous peine de transformer le christianisme en « une triste comédie », on comprend quel principe de progrès théologique et moral la forte éloquence du pasteur suisse a jeté dans le protestantisme français [2].

A cette action tout évangélique et spirituelle d'Alexandre Vinet il faut ajouter l'influence philosophique de Charles Secrétan, déjà réelle à cette époque, et qui devait être plus considérable encore sur la génération suivante. Ce philosophe est aussi un chrétien, et sa foi, encore bien que transposée.

1. A. Vinet, *Études évangéliques*, Paris, 1861, p. 80.

2. *Ibid.*, p. 81 et 97. E. de Pressensé cite de lui (p. 57), sans référence, un passage où il s'élève contre « une réparation purement vindicative ». Sur la position générale de Vinet dans la théologie moderne et la théologie de la Rédemption en particulier, voir Astié, *Les deux théologies nouvelles*, Paris, 1862, p. 272-275.

inspire toujours sa philosophie. Lui aussi, il a contribué à faire ressortir le côté intime et moral de la Rédemption, au détriment de l'extrinsécisme juridique; surtout il a introduit dans l'explication du mystère cette notion de solidarité qui tient une si grande place dans la théologie postérieure [1].

Edmond de Pressensé se fit, en France, l'interprète éloquent et convaincu de ces diverses doctrines. Les écoles traditionnelles l'avaient un moment retenu; mais bientôt l'école évangélique libérale le conquit tout entier : son *Essai sur le dogme de la Rédemption* en fut comme le manifeste. Après une esquisse historique fort intéressante et que nous avons eu l'occasion de citer plus d'une fois, l'auteur entreprend une construction doctrinale sur les plans de Vinet et de Monsell. Il remonte jusqu'à la chute originelle, qui a fait entrer le péché dans le monde et la souffrance qui s'ensuit comme sanction providentielle. Dieu cependant, par amour, veut nous accorder son pardon, c'est-à-dire détruire la puissance hostile du péché. Or, dans les conditions présentes, cet acte comporte le sacrifice volontaire de la douleur; mais qu'on n'y cherche pas je ne sais quelle équivalence.

Il n'est pas nécessaire qu'une proportion exacte soit établie entre la souffrance endurée et la faute commise. C'est là le point de vue strictement judiciaire que nous devons éliminer de la notion de la Rédemption... En elle-même et à elle seule la souffrance ne répare rien... Non, ce qui répare, ce qui expie, c'est le retour sincère du coupable, c'est la rétractation de sa révolte qui commence par l'acceptation du châtiment mérité. Cette rétractation implique donc une immense douleur; mais ce qui rend cette douleur réparatrice et expiatoire, c'est son caractère

1. Voir Paul FARGUES, *La Rédemption d'après M. Secrétan*. Montauban, 1889, p. 7-33.

moral, ce n'est pas son intensité. . Pour qu'il en fût autrement, il faudrait que la justice se séparât de l'amour et que Dieu se plût dans nos douleurs... Un saint repentir, une sainte immolation, voilà le seul moyen de renouer les liens brisés entre l'humanité et Dieu [1].

Tels sont bien les sentiments qui s'expriment au fond de toute conscience religieuse et que traduisait le symbolisme expressif des sacrifices; mais ils ne pouvaient être pleinement réalisés que par le Fils de Dieu. L'auteur admet l'Incarnation et la Kénose, qui font du Christ le représentant et le chef de l'humanité. A ce titre, sa vie tout entière est rédemptrice, et par les souffrances imméritées qu'il y rencontre, et par l'union à Dieu qu'il y affirme.

Jésus s'est soumis à toutes les souffrances extérieures de l'existence... Il y a plus, il s'est associé aux souffrances physiques qui ne lui étaient pas personnelles... Dans cette condition malheureuse de la race humaine, il a reconnu et accepté le jugement de Dieu. Mais il ne s'est pas moins identifié à la race déchue en ce qui concerne ses misères morales : il en porte le poids sur son cœur. D'abord, il en a immensément souffert... Mais il y a plus, il a ressenti dans toute son amertume l'iniquité humaine; il l'a sondée dans toute son horreur; il l'a vue telle que Dieu la voit; il l'a détestée, il l'a maudite comme si elle eût été sa propre iniquité... C'est précisément parce qu'il était saint qu'il en a mieux éprouvé la honte; chaque jour il en a été abreuvé, il l'a confessée à son Père, il l'a repoussée; en notre place, à chaque heure de sa sainte vie, il a rétracté pour nous notre révolte impie. Il n'a pas cessé d'être le grand pénitent de l'humanité [2].

Ces dispositions du Christ Sauveur ont atteint leur apogée au moment de la Passion; mais elles demeurent du même ordre. Gethsémani est la pré-

1. E. DE PRESSENSÉ, *op. cit.*, p. 76-77 et 81.
2. *Ibid.*, p. 96.

paration et le Calvaire l'accomplissement de son sacrifice.

La mort au-devant de laquelle il marche n'est pas simplement la séparation de l'âme et du corps, c'est pour lui la manifestation effroyable du péché humain... C'est en outre le salaire du péché, le signe de la condamnation, et cependant lui, le saint et le juste, doit l'accepter!... Comment s'étonner que l'acceptation d'une telle souffrance soit le sacrifice porté à sa plus haute puissance.... la rétractation décisive de la révolte?... Peut-on imaginer une rétractation plus entière de la révolte que le sacrifice du Calvaire? Le chef de l'humanité s'offre lui-même à la mort..., il reconnaît le droit de la justice divine et la sanction nécessaire de la loi... Pour lui seul la mort a eu toute sa terreur, parce que seul il y a vu tout ce qu'elle a d'anormal et il y a reconnu le châtiment de Dieu.

Ce n'est pas tout : à la mort extérieure a correspondu la mort intérieure. Jésus n'a pas seulement expérimenté l'horreur de la mort, mais l'horreur du péché... Où l'aurait-il vu plus abominable et plus absolu qu'à la croix?... La crucifixion, c'est le péché lui-même développé tout entier... Dans ce crime il a vu effectivement tous nos crimes, dans ce péché tous nos péchés... Or il s'était fait la chair de notre chair, il s'était fait entièrement nôtre; il a souffert, non seulement de ce que son amour était méconnu..., mais il a souffert de notre honte, de notre perversité. Il a senti peser sur son cœur le poids de toutes nos iniquités, il a rougi de nos hontes comme si elles étaient les siennes... Ce péché de l'humanité, il l'a détesté, il l'a maudit, il l'a confessé pour nous avec beaucoup de larmes. Il a fait plus, il l'a remplacé par l'obéissance absolue..., par le don sans réserve. Ainsi il a affirmé l'amour parfait dans la mort même. Voilà pourquoi cette mort a été la satisfaction de l'éternelle justice inséparable de l'éternel amour, l'expiation tout ensemble morale et réelle, la seule qui soit digne du Dieu qui s'appelle charité [1].

1. *Ibid.*, p. 98 et 100-102. Cf. p. 116 : « Il s'est fait en quelque sorte péché par ce repentir saint et généreux qu'il a éprouvé pour nous. »

Il reste cependant, pour que l'œuvre de Rédemption soit achevée, que chacun s'assimile les sentiments de notre représentant et modèle. Suivant la formule protestante, l'auteur tient que cette appropriation se fait par la foi, mais une foi qui est une conversion et une vie, la vie même de Jésus en nous. Un petit supplément exégétique ramène ensuite à cette interprétation psychologique les textes de l'Écriture.

Cette œuvre pathétique et pieuse ne devait point passer inaperçue. Dès son apparition, comme on l'a vu plus haut, l'*Essai sur la Rédemption* fut vivement combattu par les vieux orthodoxes. Surpris par cet accent nouveau et choqués dans leurs convictions les plus chères, quelques-uns allèrent jusqu'à parler de rationalisme ; la plupart cependant rendirent hommage à sa foi fondamentale et ne lui reprochèrent que son insuffisance à traduire le donné biblique [1]. E. de Pressensé dut peut-être à ces critiques, comme aussi au caractère mystique et imprécis de sa doctrine, de ne point faire école. Mais, de nos jours encore, il recueille de chaleureuses adhésions [2] et son action se fait sentir partout dans la spéculation théologique : un auteur récent assure qu'on a pu l'appeler « à juste titre, pour l'influence exercée, un prophète moderne [3] ».

En Angleterre, la tradition de Macleod Campbell et de Monsell ne s'est point davantage perdue. Elle revit dans le récent traité du Dr Moberly : *Rédemption et personnalité*, une des productions les

1. Cf. POZZY, *op. cit.*, p. 159-161 et 174 ; GUERS, *op. cit.*, p. XII. 58 ss. ; MERLE D'AUBIGNÉ, p. 10 et 24 ; BASTIDE, *op. cit.*, p. 6.

2. Voir P. FARGUES, *op. cit.*, p. 48, note 1, où il est dit de l'*Essai* : « C'est là un des meilleurs écrits qui aient été composés sur la Rédemption. »

3. J. GINDRAUX, *La Philosophie de la Croix*, Genève (1912), p. 263.

plus remarquables et les plus remarquées de la théologie anglicane contemporaine. Tout en se donnant pour tâche principale d'établir le raccord entre l'œuvre objective et l'œuvre subjective du Sauveur, tout en faisant pour ce motif une large part à la psychologie et complétant, comme il dit, la révélation du Calvaire par celle de la Pentecôte, l'auteur, sur les points essentiels, ne fait que reprendre et systématiser la thèse mystique de la « repentance » du Christ. Au nom et à la place de l'humanité coupable, le Fils de Dieu, parce qu'il est parfaitement saint, est le pénitent par excellence, dont la douleur intime réalise cette reconnaissance de la sainteté divine que requiert la véritable expiation, en attendant que son esprit inculque les mêmes sentiments à l'humanité régénérée[1].

Il n'est pas besoin d'insister pour faire voir combien ces systèmes, à la fois semblables et divers, nous éloignent, tant de l'expiation brutale conçue par l'ancienne orthodoxie, que de la procédure pseudo-légale imaginée par les disciples de Grotius. Le péché est envisagé ici selon sa vraie nature spirituelle : il s'ensuit que l'œuvre rédemptrice est comprise avec plus de profondeur et de piété ; cette souffrance par compassion fraternelle et providentielle solidarité est sans doute la seule manière acceptable de comprendre comment le Christ innocent a porté le poids de nos fautes. Cependant l'idée, si séduisante soit-elle, de présenter le Christ comme un pénitent n'est pas plus admissible au regard de la théologie

1. R. C. Moberly, *Atonement and Personality*[4], Londres, 1907 ; la 1re édition est de 1901. Voir spécialement p. 109-134. L'auteur s'explique longuement sur ses rapports avec la pensée de Macleod Campbell, p. 396-410. Pour la critique, du côté libéral, consulter H. Rashdall, *Journal of theological studies*, 1902, p. 178-212, et, du côté conservateur, H. Beibitz, *The expository Times*, 1907, p. 441-447.

qu'elle n'est justifiée par l'Évangile. De plus, ces considérations psychologiques, justes en elles-mêmes, n'épuisent pas la notion du péché, ni le sens de la Rédemption. Le mysticisme de nos théologiens n'est, en somme, qu'une variété plus délicate de l'expiation pénale, dont le déficit demeure, au regard du théologien averti, même sous cette forme si noblement spiritualisée.

Mais autant il importe d'apercevoir ces lacunes, autant faut-il prendre soin de ne les point exagérer. Elles ne doivent pas nous empêcher de rendre hommage au grand progrès réalisé par l'école évangélique libérale, comme aussi d'en retenir ce qu'il y a de viable pour l'interprétation théologique du mystère.

IV

On retrouve partout l'action de ces courants d'idées, diversement combinés et confondus, dans la théologie plus immédiatement contemporaine. Et si ce fait rend de plus en plus difficile un classement exact, il ne fait que mieux ressortir le mouvement général.

Un premier trait, aussi frappant qu'il est incontestable, est tout d'abord à relever : c'est l'abandon universel par les plus fervents orthodoxes des formules où s'était exprimée la foi de l'ancienne Réforme et que les théologiens du Réveil avaient plus ou moins restaurées. Il n'est plus question de ce conflit qui déchirait l'Être divin en tendances contradictoires, ni de cette justice draconienne qui trouvait son triomphe dans la malédiction du Christ. Mais, non contents de cette abstention significative, et qui déjà serait un désaveu, la plupart des auteurs s'élèvent contre ces doctrines en thèses formelles : la critique

de l'école évangélique libérale a obtenu gain de cause sur ce point.

Quand il s'agit de reconstruire, l'accord est moindre : au lieu de se rattacher à une école directe, les nouveaux théologiens se livrent à des synthèses éclectiques, où l'on retrouve en proportions diverses les éléments déjà connus. Mais la précision et la clarté ne sont pas d'ordinaire les qualités distinctives des doctrines syncrétistes, et la pensée protestante a de particulières ressources en fait de fluidité : c'est dire, une fois de plus, que notre essai de schématisation ne saurait être qu'approximatif.

Chez les écrivains de langue française, la note dominante semble être fournie par une conception mitigée de l'expiation pénale. Le péché méritait une peine : Dieu n'a pas voulu, tout en pardonnant, faire fléchir cette loi de justice ; mais il a permis que la peine des coupables fût payée par l'innocent.

D'après les conceptions de toute l'antiquité, juive et païenne, un innocent pouvait se substituer à un coupable pour en expier la faute. La justice, cette personnification morale, d'autant plus impitoyable qu'elle était plus abstraite, exigeait impérieusement une satisfaction... Seulement cette puissance impitoyable n'exigeait que le redressement du droit par le châtiment. Qu'un innocent s'offrît pour expier la peine à la place du coupable, et la Justice se déclarait satisfaite... Dans cette notion de la substitution, il convient de relever un point important : l'innocent qui expie la faute du pécheur n'est pas lui-même, comme le coupable, l'objet du courroux de l'offensé, de celui qui le châtie... La peine peut être séparée du sentiment qui la dicte. L'aversion de l'offensé contre son offenseur ne se transporte pas sur le substitut ; elle se change, au contraire, en sympathie pour l'innocence qui s'offre à subir le châtiment du coupable.

Ainsi fit notre Sauveur, et d'autant mieux qu'il

n'était pas un simple substitut, mais le représentant devant Dieu de tout le genre humain. C'est pourquoi il put s'offrir à payer notre dette et Dieu voulut bien agréer cet échange. « Le Christ s'est donc livré au dernier supplice pour subir, en place de l'humanité, la juste condamnation que celle-ci avait méritée pour ses péchés. » Mais en même temps, c'est Dieu qui le livrait. « Jésus-Christ n'est pas mort de mort naturelle ; il a été mis à mort, il a été condamné et exécuté... La mort du Messie a donc été un châtiment. Le Christ a souffert la condamnation qu'avaient méritée les hommes par leurs péchés. » Telle est la doctrine que M. Ménégoz relevait jadis dans saint Paul[1]. Malgré l'évolution ultérieure de l'auteur vers le libéralisme, son nom est cité avec respect et son exégèse fait autorité dans l'orthodoxie contemporaine.

Pour corriger ce qu'il y a malgré tout d'un peu juridique dans le système ainsi conçu, on a recours à la solidarité. Cette loi providentielle, qui régit la vie des âmes non moins que le monde des corps, explique, sans qu'il soit besoin d'aucuns sévices, les souffrances de Jésus innocent, comme aussi le profit qui nous en revient. Si l'on ajoute que Jésus est entré volontairement dans notre monde pécheur, qu'une divine sympathie l'a poussé à identifier sa cause avec la nôtre, que sa parfaite sainteté lui a permis de reconnaître et de ratifier dans ses souffrances la condamnation divine contre le péché, ne voit-on pas qu'il y a moyen de compléter le vieux schéma de l'expiation pénale par le mysticisme des écoles modernes ? Les deux études presque simultanées d'A. Matter et de Charles Bois sont le triomphe de cette sorte d'éclectisme.

1. E. Ménégoz, *Le péché et la Rédemption d'après saint Paul*, Paris, 1882, p. 225-226 et 248-250.

A. Matter insiste avec beaucoup de force sur le caractère social du péché, qui réclame, par conséquent, une réparation du même ordre. Il souligne également les exigences de la justice divine, en entendant qu'il s'agit, non plus de la puissance irritée qui brise le coupable, mais de la sainteté qui le justifie.

Quelle est donc la satisfaction légitime vers laquelle tend la justice de Dieu quand elle punit? Elle est satisfaite quand il y a réparation intégrale, et cette réparation se réalise par l'expiation, par elle seule... Que signifie habituellement le mot expier? Il signifie : subir la peine. réparer sa faute en subissant la peine qu'elle mérite... Dès lors, l'expiation religieuse consiste à subir religieusement la punition que la justice divine inflige au coupable... L'expiation religieuse, c'est la réprobation divine religieusement subie, le poids de l'indignation divine étant reconnu comme juste, étant approuvé et confirmé dans l'âme coupable... Cette réprobation intérieure, cette pieuse douleur est la vraie expiation ; par son caractère spirituel, elle correspond exactement au caractère de la sentence[1].

Sous la terminologie classique un esprit nouveau s'est manifestement glissé; il inspire la réalisation du salut comme il en dessine le programme. Car l'humanité, précisément parce que pécheresse, ne pouvait fournir que l'ébauche de cette expiation spirituelle; mais notre Sauveur, à cause de sa sainteté, à cause de la fraternité de sang et de la sympathie de cœur qui l'unissaient à notre race, a fourni la réparation nécessaire.

Jésus-Christ a satisfait à la justice divine en expiant le péché de l'humanité ; en d'autres termes, il a assumé le péché de l'humanité pour assumer la réprobation di-

1. A. Matter. *op. cit.*, p. 83-85.

vine... Par ces mots il ne faut pas entendre que le Christ se soit posé vis-à-vis de Dieu comme le seul pécheur... Nous reconnaissons bien que Jésus-Christ a accompli seul son œuvre... Mais cette œuvre, c'était l'œuvre de la race humaine, l'œuvre que l'humanité accomplissait en sa personne... Pour assumer le péché du monde, pour s'associer à l'humanité pécheresse, il suffisait qu'au Calvaire le Sauveur fût en communion avec les pécheurs réunis autour de sa croix, assumât les iniquités qui se commettaient sous ses yeux... Jésus-Christ seul en connaissait toute la portée ; au Golgotha il a été la conscience de l'humanité. Toutefois, cette sinistre colline est glorieuse aussi ; elle est la manifestation de la justice divine, manifestation suprême, car la justice y est enfin satisfaite. Jésus-Christ y a assumé la réprobation du péché du monde... Il s'est pieusement soumis ; car cette réprobation était juste. La conscience de l'humanité a donné à la revendication de la justice une réponse sincère et légitime [1].

Très complet et méthodique, l'exposé de Charles Bois s'appuie sur les mêmes principes. Le professeur de Montauban revendique « la nécessité de l'expiation » d'après les postulats de la conscience morale ; la Bible lui en montre la réalité [2]. Pour en rendre compte, la solidarité lui paraît tout à la fois nécessaire et suffisante. Car Jésus-Christ, parce que saint et Fils de Dieu, a été l'homme par excellence, « le seul vraiment homme ». Quoiqu'il n'eût pas de péché, il a pris sa part, en venant au monde, des souffrances et des contradictions qui sont autant de suites et de punitions du péché. C'était une première solidarité, d'autant plus précieuse qu'elle était voulue : « Il ne faut pas craindre de dire qu'il a

1. A. Matter, *ibid.*, p. 104-105 et 107-109.
2. Ch. Bois, *De la nécessité de l'expiation*, dans la *Revue théologique* de Montauban, 1888, n° 2, p. 97-118.

voulu être condamné avec nous, ou du moins subir avec nous notre condamnation. »

De plus, il s'est solidarisé avec les pécheurs d'une manière tout intime et morale : il a connu nos péchés ; dans son amour et son immense sympathie, il en souffre « comme s'ils étaient siens ». Nous pouvons voir le Fils de l'homme « confondu, identifié par sa sympathie avec l'humanité coupable, se faire devant Dieu son représentant, demander à répondre pour elle, se porter garant pour elle, s'humilier en son nom, condamner le péché en son nom, se condamner avec elle et pour elle »[1].

En même temps, ce que le Fils sollicite, le Père l'accomplit : l'imputation subjective s'accompagne de « quelque chose de pareil à ce qu'on a appelé une imputation objective ». C'est l'explication des angoisses de la croix.

Dieu devait le traiter comme les coupables avec lesquels il s'identifiait : il devait faire sentir à son Fils bien-aimé, toujours bien-aimé, et, si l'on pouvait dire, plus que jamais bien-aimé, au fond même de la condamnation du péché, cette séparation d'avec Dieu qui devait être la douleur infinie pour le Fils éternel du Père fait homme[2].

On voit que l'auteur s'efforce de conserver le plus possible de l'ancienne orthodoxie ; mais il prend soin d'éviter les formules extrêmes et de corriger, en tout cas, ce qu'il veut encore en retenir par l'idée toute nouvelle de la sympathie dans la solidarité. Ainsi pense-t-il avoir concilié les trois conceptions,

1. Ch. Bois, *Expiation et solidarité*, *ibid.*, 1889, n° 1, p. 7, 9, et 12 13. Plus loin, l'auteur parle formellement de la repentance du Christ, p. 28 et 30.

2. *Ibid.*, p. 14-15. L'auteur cependant se défend de « déterminer jusqu'à quel point le Fils de Dieu a goûté l'horrible amertume de notre condamnation » (p. 32).

juridique, morale et mystique, souvent opposées entre elles. « Satisfaction est donnée à la loi morale par le représentant de l'humanité, qui ressent la condamnation méritée par la désobéissance humaine et la reconnaît juste. » Mais cette satisfaction est assurée par un acte moral de sacrifice et vivifiée par l'union mystique du Christ avec les siens[1]. Quoi qu'il en soit de cette synthèse, qui ne voit combien la nouvelle orthodoxie ouvre largement ses portes à l'esprit et aux formules mêmes que la génération précédente combattit chez Edmond de Pressensé?

Ces doctrines ne sont pas restées le propre de quelques penseurs solitaires : elles ont formé une véritable tradition. Augustin Grétillat leur donnait, il y a une vingtaine d'années, la forme rigoureuse de l'enseignement dans un manuel qui jouit encore d'un grand crédit. Également éloigné des écoles de droite et de gauche, ou, comme il dit, des systèmes « ultra-juridiques » et des tendances « ultra-libérales », il s'attache à tracer la *via media* d'une orthodoxie modérée. Il établit donc, en autant de thèses, « la nécessité d'une satisfaction objective », et qui se fonde sur les exigences intimes de la divine justice, puis « la nécessité d'une satisfaction pénale ». A cette fin, le Christ a été substitué par Dieu et s'est substitué lui-même à l'humanité coupable : la solidarité et le sacrifice volontaire permettent de comprendre ce qu'il y a d'apparemment paradoxal dans cette économie du plan rédempteur[2].

Tout cela n'est guère autre chose que le système classique de l'expiation pénale, débarrassé systématiquement des outrances de l'ancienne théologie. Et c'est à quoi sans nul doute l'auteur consacre ses

1. Ch. Bois, *ibid.*, p. 29.

2. A. Grétillat, *Exposé de théologie systématique*, t. IV, p. 300-368.

développements les plus étendus; mais il fait aussi sa place au mysticisme de l'école libérale. Car la souffrance expiatoire devait être une souffrance sainte, pleinement acceptée et ratifiée par le médiateur. Ainsi fit Jésus, jusqu'au jour où « il assumerait sur son âme la coulpe totale de l'humanité et finirait par faire sienne la faute de chacun des fils d'Adam » ; non pas qu'il ait pu se repentir à la place du pécheur, mais il a voulu « partager sa honte[1] ».

Vers la même époque, une théologie toute semblable était opposée par M. Ernest Bertrand au libéralisme de Ritschl. Tout en protestant contre les exagérations de la doctrine « ultra-juridique », l'auteur présente volontiers la mort du Christ comme le « châtiment substitutif », la « punition objective » du péché[2]; il en trouve la raison d'être dans une « pédagogie divine » qui s'inspire de Grotius, mais sans négliger les droits sacrés de la justice et la sanction de la loi divine[3]. La solidarité sert toujours à comprendre cette substitution qui doit atteindre jusqu'à l'intime de l'âme. « Ce qu'elle [la justice] exige, c'est que l'humanité, dans la personne de son représentant, subisse librement la peine méritée par les pécheurs et s'incline humblement devant ce juste jugement de Dieu[4]. »

Plus près de nous, la même notion de l'expiation, avec une insistance marquée sur son aspect intrinsèque, s'affirme dans les écrits de Gaston Frommel[5],

1. A. Grétillat, *ibid.*, p. 320-322 et 329-330.

2. E. Bertrand, *Une nouvelle conception de la Rédemption*, Paris, 1891, p. 326. Cf. p. 330, 351, 439 et 486-487.

3. Voir *ibid.*, p. 447-449.

4. *Ibid.*, p. 479.

5. G. Frommel, *La psychologie du pardon*, dans *Études morales et religieuses*, Neuchâtel, 1913, p. 248-307. Les mêmes idées sont développées *ex professo* dans le cours encore inédit du défunt professeur. Voir une critique par P. Fabel, dans la *Revue de théologie et des questions religieuses*, 1906, n° 4, p. 289-313.

ainsi que dans la *Philosophie de la Croix*, offerte naguère au public pieux par M. Jules Gindraux [1] : l'un et l'autre soutiennent cette idée pour le moins étrange que la souffrance du Christ est la souffrance de Dieu. Elle inspire encore la meilleure théologie anglicane, témoin l'exposition distinguée de l'*Atonement* que donnait le Dr Lyttelton dans le *Lux mundi* publié par le Révérend Gore [2].

Il semble, en un mot, que, dans l'ensemble, les théologiens orthodoxes se rallient à cette forme mitigée de l'expiation ; mais déjà, dans ce cadre classique, on voit s'introduire, à l'occasion, des conceptions plus neuves.

V

Tous les systèmes étudiés jusqu'ici ont ceci de commun, au milieu de bien des nuances, que la souffrance du Sauveur apparaît comme le terme dernier et donc l'élément essentiel de l'œuvre rédemptrice. Quelques théologiens cependant ont compris qu'il faut aller plus loin, et l'on relève çà et là, au moins sous la forme de tendances isolées, des théories qui n'envisagent plus la Passion qu'à titre secondaire et comme un moyen, plus ou moins accidentel, au service d'une fin supérieure.

Jules Bovon la met en rapport avec la régénération morale de l'homme. En vertu d'une psychologie spéciale, qui identifie le péché avec la domination de

1. J. Gindraux, *op. cit.*, p. 149, 190-191, 207. Voir au chapitre v les nombreuses citations d'auteurs modernes, spécialement Fallot, p. 266-270.

2. A. Lyttelton, *The Atonement*, dans C. Gore, *Lux mundi*, Londres, 1re édition 1889, 10e édition 1890, p. 275-313.

la chair, il aboutit à cette formule de l'œuvre rédemptrice : « Il faut que l'homme meure et qu'il revive en mourant. » L'humanité ne pouvant accomplir cette expiation, le Christ, solidaire de notre race jusqu'à la résumer en sa personne, la réalise en son nom.

> Il meurt au nom de tous après un ministère héroïque de sacrifices; il subit la mort physique avec toutes les horreurs que la souillure humaine lui inflige... Il savoure, comme s'il y avait participé lui-même, l'amertume de la faute collective de l'humanité[1].

On reconnaît le mysticisme de l'école libérale. Mais il y a ceci de particulier que l'auteur ne veut pas y reconnaître une affliction pénale, ni une satisfaction quelconque : ce sacrifice est le symbole de celui que l'humanité pécheresse doit accomplir et, par la solidarité qui nous unit au Christ, il en devient le principe.

> Sa mort, représentative pour les hommes en général, devient véritablement expiatoire pour les disciples... La vraie peine de nos rébellions, c'est de rompre avec la vieille nature : le Christ nous a frayé la voie en ce qu'il sollicite à le suivre quiconque veut revenir à son Père[2].

Où l'on voit que l'auteur, sans nier la Rédemption objective, est plutôt préoccupé d'en saisir la portée psychologique et la répercussion dans les âmes. Si cette tendance devait prévaloir, l'orthodoxie protestante tendrait les bras aux formes mystiques du libéralisme de gauche et l'on peut prévoir que ne tarde-

1. J. Bovon, *Dogmatique chrétienne*, Lausanne, 1896, t. II, p. 73 et 75.

2. *Ibid.*, p. 83-85. Cf. p. 79 : « C'est l'humanité même qui satisfait en Jésus aux exigences souveraines de la sainteté. »

rait pas à tomber, au détriment de la foi, la frêle barrière de mots qui les sépare encore.

D'autres heureusement ont cherché le renouvellement de la théologie dans des voies plus sûres. Les conférences données à Genève en 1879 par le pasteur Louis Choisy caractérisent, à cet égard, une direction intéressante.

Sans doute, suivant la plus ancienne tradition protestante, l'auteur tient que le Christ a porté le poids de la colère divine ; il le présente, en formules très appuyées, « comme le condamné de Dieu, le grand condamné de l'histoire » ; il lui attribue, avec des réserves dont on ne manquera pas d'apprécier l'importance, « la mort de l'âme *éprouvée par sympathie* » et dit formellement que « Jésus a goûté l'horrible angoisse de l'enfer... *par l'ardeur de sa compassion* »[1]. Mais — et c'est ici qu'éclate la différence des points de vue — dans sa pensée, tout cela n'était qu'un moyen, une condition préalable, pour permettre à Jésus d'exercer en notre faveur une intercession efficace, où il faut voir le dernier mot de son œuvre.

Une pareille obéissance n'est-elle pas une intercession en faveur de la race rebelle représentée par ce Prince de l'obéissance ?... Dès l'origine, les hommes de Dieu ont rempli cet office d'intercession auprès de Dieu. C'étaient des pécheurs pourtant que ces hommes... Or si, malgré leurs propres faiblesses qui faisaient que les intercesseurs eux-mêmes avaient besoin d'une intercession supérieure, ils ont pu arriver à un tel degré de puissance, calculez la puissance dont est capable le Fils de l'homme, en qui il ne se trouve aucune ombre de révolte ou d'égoïsme... Souverain sacrificateur, seul de son espèce, il a intercédé pour les pécheurs du monde entier... Mais il

1. L. CHOISY, *Le but de la vie, la Rédemption*, p. 115 et 132-133. Cf. p. 122 et 138, où il est question de « goûter l'horreur de l'abandon de Dieu ».

a offert plus que des prières où son âme se versait tout entière; il a cherché et trouvé une victime de bonne odeur... : cette victime, c'est lui-même[1].

Cette idée d'une médiation réconciliatrice, ainsi exposée *oratorio modo,* ne pourrait-elle pas devenir le principe d'une systématisation théologique? Débarrassée des vieux *impedimenta* de l'expiation pénale, il semble qu'elle nous remettrait dans la pleine réalité de l'Incarnation d'après la foi et l'Évangile, qu'elle nous permettrait de comprendre l'œuvre rédemptrice du Sauveur.

En effet, l'humanité coupable, retenue par la juste conscience de son péché, n'osait ni ne pouvait s'approcher de Dieu; ses meilleurs actes de repentir lui paraissaient insuffisants pour retrouver la grâce perdue. Mais le Christ est venu comme médiateur; parce qu'il était agréable à Dieu, il a pu intervenir pour les coupables, et désormais, non seulement la confiance est revenue, mais le pardon est assuré à quiconque se réclame de son nom. A cet égard, la dignité de sa personne est le titre décisif qui fonde sa médiation; mais qui ne voit que les mérites de sa vie et l'héroïsme de sa mort au service du Père sont comme une nouvelle source de crédit devant Dieu et devant les hommes? Un système ainsi conçu paraîtrait suffisamment lié et non moins conforme aux lois de la conscience morale qu'aux données fondamentales de la foi. Par surcroît, ne semble-t-il pas que, dans cette théorie hautement morale et spirituelle, la théologie catholique doive reconnaître le meilleur de son esprit et de son langage?

Or, l'esquisse qui précède ne fait que résumer la brochure récente et déjà remarquée d'un théologien

1. L. Choisy, *ibid.*, p. 127 et 144-148. L'auteur se défend, du reste, de savoir *comment* le sacrifice de la croix agit sur Dieu, p. 156-157.

allemand, le Dr Wetzel, qui s'établit et se maintient sur ce terrain nouveau, également distant des extrêmes de droite et de gauche[1]. Chez nous aussi, M. Henri Bois, professeur à Montauban, s'est appliqué à faire ressortir la valeur morale de la vie et de la mort du Christ — un Christ, il est vrai, bien amoindri et qui ne sort guère de l'humanité — sainteté qui le rend agréable à Dieu et lui donne le droit d'intervenir efficacement en notre faveur[2].

Que si néanmoins cette théorie un peu extrinséciste paraît plus apte à faire comprendre les effets de la mort rédemptrice qu'à en découvrir la raison intime, voici des théologiens qui nous invitent à chercher ce motif dans l'élément réparateur qu'elle renferme. Dans une thèse laborieuse, présentée il y a un demi-siècle à la Faculté de Strasbourg, A. Hamm exprime déjà, par réaction contre l'orthodoxie officielle, sa pensée personnelle ainsi qu'il suit :

Jésus-Christ, en étant le Juste, la justice personnifiée et donnant l'exemple d'une vie de dévouement et d'obéissance sans bornes, a accompli une justice que l'homme devait, mais par suite de ses péchés ne pouvait pas réaliser. L'offrande de sa vie sainte et juste, de son dévouement et de son obéissance jusqu'à la mort et dans la mort même, constitue le caractère expiatoire de la vie et de la mort de Christ. C'est dans cette sainte expiation, dont le mérite doit être infini parce qu'elle est l'œuvre d'une telle personne, qu'est fondé le salut des hommes[3].

Et l'auteur d'expliquer, en effet, que ce n'est pas la

1. Dr WETZEL, *Grundlinien der Versöhnungslehre*[2], Leipzig, 1906. Voir spécialement p. 7-24.
2. H. BOIS, *La personne et l'œuvre de Jésus*, Orthez, 1906, p. 74-77 et 83-88.
3. A. HAMM, *Essai sur la satisfaction vicaire*, Strasbourg, 1864, p. 17-18.

peine qui sauve, mais l'expiation, et que l'expiation réside tout entière dans le dévoûment et la volonté de celui qui l'offre. C'est pourquoi le Christ, « grâce à sa personne divine et à son obéissance infinie, s'est acquis aux yeux de Dieu un mérite infini. Par sa mort expiatoire, il a fourni un équivalent immense dépassant de beaucoup l'immensité de nos péchés ». Un peu plus loin, l'auteur parle d' « un excédent de mérites », et tout cela constitue une « satisfaction complète et entière à la loi divine[1] ». Mais c'est toujours l'obéissance et l'amour qui en sont la base : la part essentielle est attribuée à l'élément moral.

Avec plus d'ampleur et de pénétration, John Scott Lidgett a consacré tout un beau volume à dégager ce qu'il appelle « le principe spirituel de la Rédemption ». Car il ne s'agissait pas seulement d'esquiver la peine, mais de réparer le péché ; et ceci ne peut se faire que par un amour qui reconnaisse l'amour divin, soit en lui-même, soit dans la justice du châtiment qu'il inflige. Ainsi donc c'est l'amour méconnu de Dieu qui demande une satisfaction et elle ne peut lui être fournie que par l'amour filial de son enfant. Jésus, notre représentant et notre chef, a réalisé ce parfait amour à travers toutes les épreuves de sa vie et surtout par cette mort cruelle que lui ont imposée les circonstances historiques de sa mission. Ce fut la preuve suprême de son obéissance ; car, plus que personne, il en a goûté l'horreur comme peine du péché. Mais il l'a acceptée avec l'amour le plus filial, et c'est pourquoi son obéissance compense devant Dieu la désobéissance de notre race[2].

De semblables principes s'affirment dans la *Dogmatique* de M. le professeur Fulliquet. Lui aussi, il

1. A. Hamm, *ibid.*, p. 25-26 et 30.
2. John Scott Lidgett, *The spiritual principle of the atonement*[4], Londres, 1897, p. 226-282.

se préoccupe de réparation et il en cherche le secret dans la soumission aimante à la volonté de Dieu. « Don volontaire de la vie de Jésus à Dieu... ; réparation en vertu de la solidarité » : telles sont les formules où il résume sa doctrine[1]. Et nous avons d'autant plus de raisons pour y souscrire que la théologie catholique n'a jamais enseigné autre chose.

Si l'on rapproche maintenant ces doctrines nouvelles, ou seulement la théologie commune décrite plus haut, de cette orthodoxie brutale et rigide qui sévissait encore au début du XIX[e] siècle, on voit combien est grand le chemin parcouru par la pensée protestante. C'est toujours l'expiation pénale qui demeure la conception dominante ; mais, de bonne heure, les meilleurs théologiens se préoccupent d'en écarter les formes extrêmes, puis d'en spiritualiser l'application. Déjà même quelques-uns sentent l'insuffisance du principe et s'efforcent de le subordonner franchement à l'élément moral de l'œuvre rédemptrice : en quoi, sans peut-être s'en douter, ils reviennent à l'enseignement le plus authentique de l'Église-mère.

Quel avenir est réservé à ces tendances diverses ? Il est bien difficile de le prévoir. Troublés par le choc de tant d'opinions diverses, plusieurs théologiens d'outre-Manche se réfugient dans un agnosticisme impuissant[2]. Ailleurs, il semble qu'un effort continu tende à faire prédominer les conceptions de plus en plus sages et traditionnelles du mystère ; mais les protestants eux-mêmes, comme il arrive à

1. G. Fulliquet, *Précis de Dogmatique*, Genève et Paris, 1912, p. 53. Cf. p. 39, 40 et 44. Du moins il semble que l'auteur parle d'une réparation objective et transcendante. Ce qui pourrait en faire douter, c'est que, dans une étude antérieure, il entendait la réparation dans un sens purement historique. Voir *La mort de Jésus*, dans la *Revue chrétienne*, 1893, p. 283-311 et 362-374.

2. Voir Lidgett, *op. cit.*, p. 488-498.

quelques-uns d'en faire l'aveu, ne sauraient échapper à l'angoisse d'une certaine confusion.

Quel est, parmi nous, le dogme traditionnel de l'expiation? je serais en peine de le dire. Il me semble que toutes les explications et les formules que le passé a essayé de donner du grand fait de l'expiation, sont plus ou moins en ruines dans nos esprits; et que nous nous en tenons pour la plupart. dans nos prédications et dans notre pensée, aux termes scripturaires[1].

Et c'est pourquoi, par ses tâtonnements mêmes et ses incertitudes, non moins que par le progrès général qui la détache tous les jours davantage de ses anciens errements, l'orthodoxie protestante contemporaine rend hommage à la majestueuse et large unité de la théologie catholique.

1. Ch. Bois, *Revue théologique*, 1889, p. 2. Cf. J. Gindraux, *op. cit.*, p. 262 : « A première vue, il semble parfois qu'il n'y ait dans la suite des systèmes et des idées qu'un chaos. Certains points se dégagent pourtant à la longue de la mêlée d'opinions. » Comme spécimen de cette « mêlée », pacifique non moins que confuse, voir *The atonement. A clerical Symposium*, Londres, 1883, et *The atonement in modern religious thought. A theological Symposium*[3], Londres, 1907. Les deux *Banquets* ont été étudiés par nous dans la *Revue du clergé français* des 15 avril et 1er mai 1912.

CONCLUSION GÉNÉRALE

Maintenant la conclusion la plus certaine qui ressort peut-être de cet exposé n'est-elle pas que le problème de la Rédemption est posé moins par ceux qui nient le mystère que par ceux qui l'affirment? Pour justifier ce dogme au regard des premiers, c'est le christianisme tout entier qu'il faudrait établir au préalable, comme système du monde surnaturel dont la Rédemption forme la clé de voûte. En attendant, tout ce qu'on peut leur demander, c'est de respecter une croyance, dont ils ne peuvent apprécier convenablement ni la signification, ni la raison d'être. Mais il appartient aux interprètes du dogme de ne pas rendre impossible cette tâche apologétique par des conceptions inacceptables pour la raison et le sens moral.

Forts d'une commune foi, catholiques et protestants en ont, chacun à leur manière, cherché l'explication: l'histoire peut suivre aujourd'hui la direction différente de leur pensée et constater les résultats de leur effort théologique. Or notre conviction, au terme de cette enquête — et nous voudrions l'avoir fait partager à nos lecteurs — est que seule l'Église catholique a su garder efficacement le

dogme de la Rédemption et en fournir une interprétation satisfaisante.

Il n'est pas, dans le christianisme, de vérité plus fondamentale que la Rédemption. Toujours les croyants ont adoré en Jésus-Christ l'auteur du salut et de la vie : dans sa vie et dans sa mort saintes, ils ont reconnu la réparation de leurs péchés. Ces idées sont tellement dans le patrimoine chrétien que les plus fervents adeptes du libéralisme doctrinal les retiennent encore, même quand ils en transposent le sens.

Mais cette foi générale en la Rédemption a toujours eu, dans l'Église, les contours précis d'un dogme : elle signifie la restauration de l'ordre surnaturel. C'est dire que le péché ne doit pas être seulement compris comme un état subjectif de misère, mais aussi comme un désordre devant Dieu. Encore n'est-il pas question d'une faute quelconque : il s'agit précisément de la faute originelle, due à la déchéance du premier père, qui privait toute sa descendance de la grâce sanctifiante et de l'héritage céleste. A cet immense désordre l'Incarnation du Fils de Dieu est venue porter remède, et c'est par là qu'elle devient rédemptrice. Qu'il en résulte nombre d'avantages appréciables même au regard de l'expérience et que la réparation collective s'applique également aux fautes de chacun, cela n'est point douteux. Mais tel n'est pas son but premier : essentiellement la mission du Christ-Sauveur est la contrepartie du péché d'Adam ; elle vient renouer la trame du plan providentiel, en rendant à l'humanité ses droits perdus à la grâce divine et lui donnant le moyen de refaire ses destinées surnaturelles.

Ce point est déjà de première importance. Les protestants, qui n'ont jamais distingué l'ordre naturel de l'ordre surnaturel, ont été amenés, leur

mysticisme subjectiviste aidant, à chercher dans la conscience individuelle toute la réalité du péché et de la Rédemption. Qu'il s'agisse, avec les orthodoxes, de l'impression du mal qui est en nous et de l'angoisse qui s'ensuit devant l'implacable condamnation divine ; qu'il soit question, suivant les nuances plus délicates du libéralisme, d'égoïsme indifférent ou d'ignorance devant l'éternel amour, le péché est toujours caractérisé par une inversion plus ou moins grande de notre nature morale. C'est donc la conscience humaine qui en ressent le poids et sollicite la Rédemption comme un besoin. Mais c'est également le bienfait sensible du christianisme que de lui offrir l'assurance du pardon, en même temps que des ressources nouvelles de vie.

La pensée moderne a fait bon accueil à cet immanentisme et volontiers certains historiens glorifient la Réforme d'avoir, à l'encontre de l'ancienne orthodoxie, transformé la révélation chrétienne en une foi vivante et, par là même, retrouvé le sens de la religion personnelle[1]. Quoi qu'il en soit de ces éloges tendancieux et des critiques imméritées qu'on adresse à la foi traditionnelle, il est certain qu'il y a quelque chose de séduisant, au premier abord, dans une théologie où la part principale est faite à l'expérience religieuse, où la Rédemption, en particulier, devient comme une sorte de drame psychologique, dont chacun peut revivre les péripéties et constater en soi le dénoûment. Mais ces avantages précaires sont largement rachetés par un défaut capital : c'est que, sur ce terrain expérimental, il est bien difficile d'échapper au libéralisme agnostique ou incroyant, qui réduit toute la Rédemption à l'action bienfaisante

1. Voir H. R. MACKINTOSH, *The doctrine of the person of Jesus Christ*, Edimbourg, 1912, p. 230-246.

du Christ sur nos âmes et déclare inadmissible autant qu'inutile toute signification objective devant Dieu de son œuvre salutaire.

L'Église catholique s'est refusé la satisfaction illusoire de rendre tangible le mystère; elle lui conserve son caractère transcendant, garanti par l'autorité de la révélation divine, et, par conséquent, si elle se prive du secours de l'expérience, elle échappe à toutes ses difficultés. Sans doute la foi en la Rédemption est riche en conséquences pratiques; mais à condition d'avoir en dehors de nous et de nos chétives constatations tout l'essentiel de sa valeur, de garder sa place lointaine et mystérieuse dans cette histoire surnaturelle du monde dont il a plu à Dieu de nous faire entrevoir quelques secrets.

Cette conception dogmatique de la Rédemption entraîne des conséquences sur la manière d'en comprendre la réalisation historique. Le protestantisme, quand il entreprend de systématiser ses doctrines, en arrive à présenter comme une nécessité absolue l'Incarnation, la Passion et la mort du Fils de Dieu. Pour la théologie catholique, au contraire, ce sont autant de moyens, admirables certes et bienfaisants au delà de toute expression, mais qui n'ont rien d'indispensable. Dieu, en effet, aurait pu rendre aux hommes leur destinée surnaturelle comme il la leur avait donnée une première fois, c'est-à-dire par un acte gracieux de sa volonté. Mais, de même que la grâce avait été perdue par l'humanité, il a voulu qu'elle fût reconquise par elle; comme la perte avait été collective, il a voulu que la Rédemption fût également universelle dans sa portée; et parce que cette déchéance demeurait une faute, il a voulu que la restauration prît le caractère d'une réparation.

Voilà pourquoi Notre-Seigneur Jésus-Christ a été constitué par l'Incarnation chef du genre humain,

afin que, dans sa personne sainte et par la vertu de ses mérites, l'humanité réparât sa faute et retrouvât, avec l'amitié divine, la grâce et la vie surnaturelles. A cet égard, il est vrai de dire que le Fils de Dieu a pris la place des pécheurs, en ce qu'il rend à Dieu pour nous ce que nous ne pouvions lui offrir suffisamment et qu'il en obtient pour notre compte ce que nous ne méritions plus de recevoir. Mais il faut se garder de cette substitution pseudo-juridique, imaginée par la dogmatique protestante, qui aboutirait à nous dispenser de tout effort personnel, soit dans l'observation de la loi divine, soit dans la réparation de nos péchés, sous prétexte qu'une fois pour toutes le Christ a rempli ces devoirs à notre place. Dans la conception catholique, le Christ, précisément parce qu'il est notre représentant, exige que nous marchions à sa suite et son œuvre rédemptrice consiste à nous en donner les moyens.

Quelle est donc l'œuvre que le Sauveur accomplit de la sorte en notre nom et à notre profit? Il a satisfait pour nos péchés, il nous a mérité la grâce du pardon et de la régénération. Non pas qu'il ait fallu faire à Dieu on ne sait quelle absurde violence; mais en ce sens que le Père céleste, qui, poussé par son amour, voulait nous rendre les biens que nous avions perdus, a voulu les rattacher à l'œuvre du Verbe incarné.

Cette œuvre comprend la vie et la mort de l'Homme-Dieu telles que nous les voyons dans l'Évangile, celle-ci n'étant en quelque sorte que le résumé synthétique et la consommation suprême de celle-là. La souffrance physique et morale y occupe une grande place; et cette douleur imméritée de l'innocent était l'expiation de nos péchés, dont par là notre Sauveur portait la peine. Dieu voulait ainsi, jusque dans cette œuvre de suprême amour, rendre plus

expressives les délicates exigences de sa sainteté et sa juste réprobation du seul mal qui soit, le mal du péché.

Mais la théologie catholique ne fut jamais assez étroite et superficielle pour s'arrêter uniquement à cette considération. Si le Christ n'avait point souffert, il ne nous aurait pas moins rachetés par la perfection de son amour, qui offrait à Dieu l'hommage parfait auquel il a droit et qui seul peut lui être agréable. La souffrance ne peut avoir de valeur que généreusement acceptée ou librement voulue, c'est-à-dire parce qu'elle est l'occasion ou la preuve d'un plus grand amour, d'une plus magnanime obéissance. Parce que ces sentiments étaient portés dans l'âme du Christ à leur plus haute expression, sa vie et sa mort saintes rendaient gloire à Dieu; parce qu'il les offrait au Père commun pour lui faire oublier les fautes de ses frères et solliciter leur pardon, cette vie et cette mort réparaient notre péché et nous obtenaient la grâce du salut. Voilà ce que l'Église catholique entend et a toujours entendu sous le nom de satisfaction et de mérite du Christ.

L'un et l'autre nous sont applicables et appliqués. A vrai dire ils sont déjà nôtres, parce que le Christ nous représente tous virtuellement; mais, pour en bénéficier d'une manière effective, il faut le libre concours de notre activité, qui nous associe, par la foi et les œuvres, aux sublimes dispositions et à la vie sainte du Sauveur. Alors — mais alors seulement — c'est-à-dire si par lui nous faisons tout ce qui dépend de nous, nous pouvons nous réclamer de ses satisfactions et de ses mérites pour compenser devant la divine justice le déficit de nos péchés. Plus que cela, nourrie et transformée par son esprit comme par une sève nouvelle, notre humble vie peut fructifier pour la vie éternelle.

Telle est, en résumé, la doctrine catholique de la Rédemption. Des juges impartiaux, mais qui savent la comprendre alors même qu'ils ne l'adoptent pas, en ont reconnu la supériorité sur la conception protestante. Qu'il nous suffise de citer le témoignage peu suspect du Révérend J. Campbell.

Au temps de la Réforme, la question de la Rédemption fut l'objet de controverses considérables et, dans l'ensemble, les Réformateurs furent moins raisonnables que les catholiques, comme c'est le cas dans une certaine mesure (*to some extent*) encore aujourd'hui. La doctrine catholique romaine de la satisfaction est une bien meilleure expression de la vérité (*a much better statement*) que les affirmations conventionnelles des Protestants sur l' « œuvre accomplie » et le reste[1].

Cette théologie arrivera-t-elle jamais à rallier toutes les intelligences croyantes? On voudrait l'espérer; mais il est difficile de le croire. Trop d'habitudes intellectuelles et aussi de préjugés séparent sur ce point les croyants des deux Églises. Après les avoir si longtemps heurtés, il semble que les protestants soient devenus incapables de comprendre les catholiques, alors même qu'au fond ils en arrivent à professer la même doctrine. C'est pourquoi les tentatives que nous avons signalées au sein de l'orthodoxie resteront sans doute aussi éphémères qu'elles sont isolées et, dans l'ensemble, le protestantisme continuera, comme par le passé, à ne rendre à l'Église que l'hommage involontaire de son malaise.

Du moins appartient-il aux catholiques de bien connaître et défendre cette doctrine, dont l'excellence s'est imposée au robuste bon sens de certains adver-

1. J. CAMPBELL, *The new theology*, p. 144-145.

saires. Ceux qui prendront la peine de l'approfondir n'auront pas besoin de cet aveu et ils y trouveront une synthèse assez large pour réunir ce qu'il y a de bon dans les autres systèmes, pour coordonner aux vérités de la foi les plus hautes inspirations du sens moral et rattacher les spéculations de la théologie aux réalités de l'Évangile.

Volontiers les théologiens de gauche affectent de ne connaître la Rédemption que sous les formes extrêmes qu'elle a reçues aux pires jours de l'orthodoxie protestante, et c'est le dogme lui-même qu'ils espèrent ensevelir sous les ruines de celle-ci. Par bonheur, les positions de la théologie catholique sont différentes. Mais on voit combien il lui importe de se soustraire à une si désastreuse solidarité. La chose lui est d'autant plus facile qu'elle n'a pour cela qu'à remonter à la tradition de ses maîtres les plus autorisés, dont il faut ajouter, du reste, que ses manuels les plus classiques ont fidèlement conservé l'esprit et les formules.

Cette tradition des grands scolastiques, nous souhaiterions que le présent ouvrage l'eût suffisamment fait revivre pour qu'on lui rendît l'estime qu'elle mérite et que la pensée religieuse moderne la mît plus que jamais au nombre des sources où elle peut encore utilement s'alimenter. Que si l'exposé que nous avons tâché d'en faire est trop insuffisant, on voudra bien l'imputer à l'auteur plutôt qu'au système. Et si cette insuffisance même était pour quelques-uns l'occasion d'étudier la doctrine catholique de plus près, ce serait tout bénéfice pour la cause de la bonne théologie.

Au demeurant, il ne nous en coûte pas de reconnaître que les meilleures théories sont loin de traduire adéquatement une réalité toujours ineffable, que les systèmes les plus défectueux n'en ont pas moins

contribué à maintenir les âmes en contact avec la vérité divine, et que les plus belles conceptions de l'esprit, quelle que soit leur importance et leur raison d'être, ne valent pas un acte d'amour.

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION

LE PROBLÈME DU SALUT.

PREMIÈRE PARTIE

RÉVÉLATION DU MYSTÈRE.

CHAPITRE PREMIER

PRÉPARATION PROVIDENTIELLE.

CHAPITRE II

DONNÉES DU NOUVEAU TESTAMENT.

CHAPITRE III

DÉVELOPPEMENT HISTORIQUE DE LA DOCTRINE.

CHAPITRE IV

ENSEIGNEMENTS DU MAGISTÈRE ECCLÉSIASTIQUE.

CHAPITRE V

LA RÉDEMPTION DEVANT LA RAISON.

DEUXIÈME PARTIE

EXPLICATION CATHOLIQUE DU MYSTÈRE.

CHAPITRE PREMIER

POSTULATS PHILOSOPHIQUES ET DOGMATIQUES.

CHAPITRE II

ÉLÉMENTS FORMELS DU MYSTÈRE.

CHAPITRE III

ÉLÉMENTS RÉELS DU MYSTÈRE : L'EXPIATION PÉNALE.

CHAPITRE IV

ÉLÉMENTS RÉELS DU MYSTÈRE : LA RÉPARATION MORALE.

CHAPITRE V

ESSAI DE SYSTÉMATISATION.

CHAPITRE VI

FRUITS DU MYSTÈRE.

CHAPITRE VII

RAISON D'ÊTRE DU MYSTÈRE.

TROISIÈME PARTIE

DÉFORMATIONS PROTESTANTES DU MYSTÈRE.

CHAPITRE PREMIER

SYSTÈMES CLASSIQUES : LE PROTESTANTISME ORTHODOXE.

CHAPITRE II

SYSTÈMES CLASSIQUES : LE RATIONALISME SOCINIEN.

CHAPITRE III

SYSTÈMES CLASSIQUES : LE LÉGALISME DE GROTIUS.

CHAPITRE IV

SYSTÈMES MODERNES : ÉVOLUTION DU LIBÉRALISME.

CHAPITRE V

SYSTÈMES MODERNES : ÉVOLUTION DE L'ORTHODOXIE.